

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_228976

UNIVERSAL
LIBRARY



جلد دوم

(ان تصوروا الله يفتنكم)
اگر خدا را باری کنید (یعنی)
اگر تعالیم علوم الهی و نشر معارف
ربانی و دعوت خلق بسوی دین خدا
بکوشید) خدا شما را (در دو جهان)
بازی میکند و از شر حسودان و
دشمنان محفوظ میدارد.

اشارات دانشگاه تهران

جلد دوم

۳۹۵

حکمت الهی

عام و خاص

تعارف

مجموعه آیین مهدی الهی قمیه

ف
۱۱۰
م ح

تهران

۱۳۳۶

OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

Call No. ۱۱۰ ح ۳ Accession No. ۳۶۰۱

Author سیدی ابوالفتح مامی الدین

Title حکمت الکفی عام و خاص ۱۳۳۶

(جلد دوں)

This book should be returned on or before the date last marked below.



هو الله

(ان نصر و الله ينصركم)

اگر خدا را یاری کنید (یعنی اگر بتعلیم علوم الهی و نشر معارف ربانی و دعوت خلق بسوی دین خدا بکوشید) خدا شما را یاری میکند و از شر حسودان و دشمنان محفوظ میدارد.

اشارات دانشگاه تهران

جلد دوم

۳۹۵

حکمت الهی

عام و خاص

شاهل سه قسمت

- ۱ - شرح فصوص معلم ثانی حکیم ابونصر فائزآبی
- ۲ - شرح خطبه اول نهج البلاغه (در حکمت نظری)
- ۳ - ده مقاله از گفتار حضرت سیدالموحدین^۴ (در حکمت عملی)

یا

(اخلاق هر قیضوی)

نگارش

مجتبی الدین مهدی الهی قمشه

تهران

۱۴۳۶

بها: ۸۰ ریال

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

بعد از حمد و ثنای الهی و صلوات بر رسول ختمی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و آل اطهارش گوئیم این کتاب شامل سه قسمت است .

(قسم اول) شرح رساله فصوص الحکم معلم ثانی ابونصر فارابی که خلاصه ایست در حکمت الهی و عرفان و علم النفس با عباراتی فصیح و موجز و اشاراتی بلباب و حقایق این علوم و بنظر اهل بصیرت با آنکه مختصر است بینیاز کننده و حاصل از کتب مفصل است .

(قسم دوم) شرح خطبه توحیدیه اول نهج البلاغه در حکمت نظری و معارف الهی است که توان گفت روح معانی و لب اللب لطایف دوره حکمت با فصیح ترین عبارت و صریح ترین برهان که خاص اسان معجز بیان عالی علوی است در آن مندرج است (قسم سوم) ده مقاله در حکمت عملی شرح صد کلام از جواهر کلمات فصا آن بزرگوار است که بهترین کتاب مختصر و جامع حکمت عملی و اخلاق است پس توان گفت کتاب شامل یک دوره حکمت و فلسفه الهی علمی و عملی است با ادله و برهان عقلی علاوه بیان وحی آسمانی و انشاء الله امید است مقبول خاطر دانشمندان و صاحب نظران اهل ایمان گردد که کاشف از قبول در گاه ایزد متعال و ذخیره آخرت این شرفنده گناه و فقیر الی الله است و اینجاست که بشرح فصوص یعنی قسمت اول کتاب میپردازیم لازم است خلاصه فص اول را قبلاً بیان کنیم چون کلام مجمل و مطلب مشکل است و آنگاه وارد شرح شویم .

پس گوئیم فص اول رساله، در اثبات مبدأ متعال (خدای عالم) است از نظر در وجود بدین برهان که هر چه مرکب از وجود و ماهیت است (مثلاً انسانی است موجود که مرکب است از انسانیت و وجود) آنچه وجود عین ماهیت و جزء ماهیت و معلول ماهیتش نخواهد بود (برهانش در کتاب مذکور است) پس وجودش عارضی و محتاج

ب

بغیر است و آن غیر باید مرکب از وجود و ماهیت نباشد (بلکه وجود صرف باشد) والا آنها محتاج بغیر شود.

و آن ذاتی که مرکب از وجود و ماهیت نیست بلکه حقیقت و ماهیتش عین وجود است او واجب الوجود بالذات است و خالق و علت کل موجوداتی که مرکب از وجود و ماهیت اند پس مطلوب ثابت شود که هر چه چیز موجودی است یعنی مرکب از وجودی ماهیتی است مانند تمام ممکنات آن چیز محتاج بعلت و موجد و آفریننده است که و ماهیتش عین وجود اوست و او منحصراً واجب الوجود بذاته است فثبت المطلوب

و باید دانست که حکیم فارابی در این رساله تنها از نظر در وجود که حقیقت واجب است اثبات وجود حق و توحید و علم و قدرت و سایر اوصاف کمالیه او را نموده بدون آنکه محتاج بنظر در معلوماتش شود گرچه از نظر در معلومات و آثار هم بدین مقصد توان رسید اما طریقه اول اتقن و احسن است که طریقه صدیقین نامید و در فص آتیه طریق اول را قوس نزول و دوم را قوس صعود خوانده است که انشاء الله بیان خواهد شد

فهرست کتاب

- | | | |
|---|------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ۱ | صفحه | <p>فصل اول اثبات خدا بدین طریق که موجودات همه مرکب از وجود و ماهیتند و وجود عین ماهیات و جزء و لازم ماهیات نیست پس وجودشان عارضی و محتاج بعلت است و آن علت بحکم بطلان تسلسل باید ماهیتش عین وجود باشد و آنکه ماهیتش عین وجود است خداست که خدا حقیقت هستی است فهو المط</p> |
| ۴ | صفحه | <p>برهان بر نفی عینیت وجود و ماهیت و نیز عدم علیت ماهیت بر وجود</p> |
| ۷ | صفحه | <p>فصل دوم ماهیات موجوده چون موجودند ممتنع الوجود نیستند و چون مرکب از وجود و ماهیتند واجب هم نیستند پس ممکن الوجودند و ممکن در وجود بعلت وجود محتاج است و علت وجودش خداست که صرف الوجود است</p> |
| ۸ | صفحه | <p>فصل سوم ماهیات معلوله وجودشان از غیر و عدم شان از ذات خود است و ذاتی مقدم بر غیری است پس عدم ماهیات ذاتاً مقدم بر وجودشان خواهد بود یعنی همه حادث بحدوث ذاتیند و حادث محتاج قدیم الذات است (و این سه فصل در اثبات واجب متعال بود)</p> |
| ۹ | صفحه | <p>فصل چهارم این فص بیان توحید و یگانگی خداست بدین طریق که هر چه متکثر الافراد باشد سبب تکثر ذات آنچیز نیست والا فردش موجود نمیشد و کثرت هم که لازم وجود افراد است موجود نبود پس سبب تکثر غیر آن ذات است پس اگر واجب متکثر الافراد باشد بسببی غیر خود در وجود محتاج است و محتاج خدا نیست</p> |

- صفحه ۹ فص پنجم این فص نیز بیانی قریب بشرح فص پیش اثبات توحید واجب الوجود است
- صفحه ۱۰ فص ششم این فص مقدمه برای اثبات بساطت واجب و یکتائی خداست بدین بیان که چون در منطق ثابت شده که فصل سبب و جود جنس است نه مقوم ماهیت جنس و خدا چون ماهیتش وجود است فصل سبب وجود علت قوام او شود و این مجال است پس واجب مرکب از جنس و فصل نیست
- صفحه ۱۲ فص هفتم متمم فص سابق است در احدیت و یکتائی واجب متعال
- صفحه ۱۲ فص هشتم واجب را تکثر عددی نیست و الا تمام افرادش معلول غیر بودند و این خلف است
- صفحه ۱۳ فص نهم این فص نیز بیان بساطت و یکتائی کامل ایزد متعال است باین بیان که خدا را هیچ گونه اجزائی نیست نه ترکیب از وجود و ماهیت نه جنس و فصل نه ماده و صورت نه اجزاء مقصداری جسمانی برهانش آنکه اجزاء شیء بر کمال مقدم است و چیزی بر واجب تعالی مقدم نیست
- صفحه ۱۴ فص دهم این فص نتیجه بیان سابق است و مقدمه برای علم ذاتی که چون او بسیط صرف است ذاتش بر او حاضر و ظاهر است و ظهور ذاتش بر ذات اقدس علم ذاتی حق است
- صفحه ۱۵ فص یازدهم این فص بیان علم حق بموجوداتست باین بیان که چون بذاتش عالم است و ذاتش علت کل اشیاء است پس عالم بعلمت کل اشیاء است و لازمه علم بعلمت کل علم بکل اشیاء است پس خدا عالم بتمام کلی و جزئی موجودات عالم است
- صفحه ۱۶ فص دوازدهم این فص در بیان ظاهریت و باطنیت حق است که خدا در

عین پیدائی از شدت پیدائی پنهانست

- صفحه ۱۸ فـص سـیزدهم این فـص در بیان علم خداست بتمام موجودات جزئی و کلی و زمانی و غیره بنحوی که از تغیر در معلوم عام خدا که عین ذات اوست تغیر نپذیرد که تغیر در ذات او محال است
- صفحه ۱۹ فـص چهاردهم بیان علم ذاتی و علم اول که در مقام ذاتست و بـالضرورة را سه مراتب علم فعلی که مراتب موجوداتست و آرامش و اطمینان نفوس بواسطه علم باین ضرورت عام ازلی
- صفحه ۲۱ فـص پانزدهم هر چه معرفت انسان بحضرت احدیت بیفزاید دهشت و حیرتش فزون گردد و قلم حق مقام و حدت جامعه و لوح مقام کثرت اسمائی خداست
- صفحه ۲۲ فـص شانزدهم غیر موجودات زمانی و مادی کـند مـتـناهی هستند در عوالم تجرد هر چه خواهی از هر جهت نامتناهی است
- صفحه ۲۳ فـص هفدهم بیان قدرت فعلی خداست که چون علم حق موجب پیدایش عالم است پس علم و لحاظ ذات خود قدرت فعلی است بدون صفت قدرت زائد بر ذات و معنی قلم و لوح و سدره المنتهی و روح کلی و جسم کلی و عرش و کرسی و سماوات و حمد و تسبیح کلیه موجودات نسبت بحضرت حق
- صفحه ۲۵ فـص هجدهم برای معرفت خدا دو طریق است (برهان انی و شبه امی) یکطریق از نظر در نشانههای قدرت و علم و حکمت در مراتب عالم آفرینش و نفوس ناطقه انسانی (آیات آفاق و انفس برهان انی) و یکطریق از نظر بخود حق یعنی بحقیقت هستی و صرف وجود که برهان از وجود او بر اثبات اوست (برهان شبه امی) و اشرف این دو طریق برهان دل علی ذاته بذاته است
- صفحه ۲۷ فـص نوزدهم نتیجه بیان در فـص سابق است

- صفحه ۲۸ فص بیستم بیان آنکه مثل و شبه وند و ضد برای خدا نیست چون هیچ جهت مشارکت با خالق ندارد
- صفحه ۳۰ فص بیست و یکم (مهمترین قسمت روانشناسی)
- صفحه ۳۱ فص بیست و دوم کمال نفس ناطقه و سعادت حقیقی او بمعرفت حق و شهود حسن مطلق است
- صفحه ۳۲ فص بیست و سوم نفس ناطقه هر گاه بمعرفت خدا نائل شود لذت بی حدیابد و چون از او دور شود تالم و تأسف بی نهایت ویرا حاصل شود
- صفحه ۳۳ فص بیست و چهارم نفوسی که از معرفت خدا لذت و از غفلت خدا تالم ندارند در اثر اشتغال بمادیات است و مانع شدن ممرض علاقه شهوانی حیوانی از لذات حقیقی و تالم از فقدان آن
- صفحه ۳۴ فص بیست و پنجم مثالی در توضیح و اثبات اینکه هر گاه نفوس را امراض نفسانی از علاقه بجسمانیات بود بلذات عقلی نماند نشوند
- صفحه ۳۶ فص بیست و ششم لذات معنوی محتاج بطرد و دور کردن علاقه بلذات حسی است و لذت شهود حق تجرد از لباس لذات روحانی و هر توجه بغير حق خواهد بود
- صفحه ۳۸ فص بیست و هفتم بیان عشق حق بذات خود که کمال الحسن و کمال الوجود است چون عشق شهود حسن کامل است و خدا ذات خود را که کمال وجود (یعنی کل حسن است) بعلم حضوری مشاهده میکند و شهود کل حسن کل عشق است پس ذات حق کمال عشق است و آنجا عشق و عاشق و معشوق یکی است و در معشوقیت مستغنی از عاشقی غیر ذات خویش است
- صفحه ۳۹ فص بیست و هشتم هر که خدا را شناخت همیشه مالزم و جلیس اوست و همیشه در عین وصال معشون بفراق او مبتلاست
- صفحه ۴۰ فص بیست و نهم هر موجودی در ظهور آثار وجودیش بحمد و نماز و ذکر

و تسمیح خدا مشغول است

- صفحه ۴۲ فص سی ام قسمت روانشناسی از نظر فلسفه الهی - روح مرکب از دو جوهر است یکی جوهر بدن فانی باکم و کیف و غیره و یکی جوهر روح قدسی بدون کمیت و کیفیت و این مقدار و سائر امور عالم جسمانی و مجرد از عوارض جسمانیات
- صفحه ۴۳ فص سی و یکم انسان مرکب از دو جوهر است یکی را حرکت و سکون جسمانی و یکی منزله از کلیه اطوار و احکام بدن است و آن جوهر روح است که از عالم امر حق یعنی جهان ما فوق الطبیعه جبروت و لاهوت است
- صفحه ۴۴ فص سی و دوم بیان نبوت است و نظر در مختصات مقام نبوت و شرح کیفیت ارتباط او بعالم غیب و صدور معجزات و خوارق عادات از پیغمبران و اولیاء الهی
- صفحه ۴۵ شرح اسفار اربعه
- صفحه ۵۰ فص سی و سوم معنی ملک و وجود ذاتی فرشتگان و وجود اضافی و تجسم آنها در عالم خواب و یا عالم حس و بیان ارتباط ارواح سفراى الهی با قوای ملکوتی و فرشتگان عالم قدس
- صفحه ۵۱ حدیث کمیل و سؤال او از حضرت راجع بنفس و بیان مشروح علمی آن بزرگوار و انطوای حدیث بر بسیاری از مسائل حکمت الهی و معارف ربانی
- صفحه ۵۳ شرح قوه فکر و مقام آن در روانشناسی علمی
- صفحه ۵۴ قوه ذکر و اهمیت آن در عالم انسان
- صفحه ۵۵ علم یا عالی ترین صفات انسان
- صفحه ۵۶ مقام حلم و اهمیت آن در عالم وحدت و کثرت
- صفحه ۵۷ نباهت و علوهت و بزرگی روح

ح

	۵۸	صفحه
نفس کلیه الهیه و خواص و آثار عالیہ آن		
	۶۱	صفحه
خلاصه بیان حضرت مولیٰ در این حدیث شریف نفس ناطقه		
	۶۲	صفحه
فص سی و چهارم انسان را بدن ظاهری است که بعلم تشریح شرح میشود		
و روح باطنی است که در فلسفه بیان میگردد		
	۶۳	صفحه
فص سی و پنجم قوای روح انسان منقسم بقوای علمی و عملی (عقل نظری		
و عملی) است		
	۶۴	صفحه
فص سی و ششم قوای نباتی و عدم احتیاج بیانش در فلسفه الهی		
	۶۵	صفحه
فص سی و هفتم قوای حیوانی که از خدمه روح انسانی بشمارند		
	۶۵	صفحه
فص سی و هشتم قوای عملی و جنبه کنش مخصوص انسان		
	۶۷	صفحه
فص سی و نهم بیان قوای ادراکی انسان و شرح کیفیت ادراک		
	۶۸	صفحه
فص چهارم شرح قوای حیوانی انسان که پنج قوه حس ظاهر و پنج		
قوه باطن است		
	۶۹	صفحه
قوة سامعه		
	۷۱	صفحه
قوة باصره		
	۷۳	صفحه
قوة شامه		
	۷۴	صفحه
قوة ذائقة		
	۷۵	صفحه
قوة لامسه		
	۷۶	صفحه
اختلاف نظر در حس لامسه		
	۷۹	صفحه
قوای باطنه		
	۸۰	صفحه
فص چهل و یکم نائر قوای حسی از مدرکات خود		
	۸۱	صفحه
فص چهل و دوم بیان کیفیت ادراک پنج قوه حسی		
	۸۳	صفحه
فص چهل و سوم غیر پنج قوه حسی که رابطه انسان بعالم محسوس		
وجهان ماده است قوائی دیگر در باطن اوست از قوت		
حس مشترك و خیال و وهم و حافظه و متخیله یا متفکره و غیره		

صفحه ۸۶	قوة خیال و وهم و دیگر قوای باطنه
صفحه ۹۰	اهمیت قوت خیال
صفحه ۹۳	فرق میان وهم و عقل
صفحه ۹۶	در معنی ادراك عقل
صفحه ۹۸	اتحاد عاقل با معقول
صفحه ۹۹	اختلاف ابوعلی با حکیم یونان فروریوس الهی در اتحاد
صفحه ۱۰۱	موافقت ملاصدرا با عقیده فروریوس
صفحه ۱۰۵	خلاصه بحث در قوای باطنه و نظر در خصوصیات هر يك از قوای
	نفس ناطقه
صفحه ۱۰۸	تقویت حافظه بطریقی چند
صفحه ۱۰۸	نسیان که ضد حفظ است هم در بشر لازم است
صفحه ۱۱۱	فص چهل و چهارم قوای حس ظاهر اشیا را بصرف حقیقت و بدون مشوب با عوارض ادراك نتوانند کرد
صفحه ۱۱۳	فص چهل و پنجم قوت و اهمه حقیقت اشیا را ادراك نتواند کرد بلکه مقید بماده ادراك میکند
صفحه ۱۱۵	فص چهل و ششم روح انسان که پاك از مرتبه و هم و محکومیت داده است تنها حقیقت اشیا را درك نتواند کرد
صفحه ۱۱۶	تذکره (عالم شهود و اشراق)
صفحه ۱۱۷	اخلاق از نظر ارسطو و از نظر نگارنده
صفحه ۱۱۸	اشکال بعضی علمای مصر در طریقه اخلاق بر حکیم ارسطالیس
صفحه ۱۲۰	اختلاف نظر ما با ارسطاطالیس
صفحه ۱۲۱	فص چهل و هفتم روح قدسی افراد عالی انسان توجه بعالم ظاهر و باطن هر دو تواند داشت و و تأثیرش از بدن خود ببدن عالم سرایت تواند کرد تا از وی کرامات و خارق عادات سرزند

- صفحه ۱۲۲ فص چهل و هشتم ارواح عامه بشر کدطی مراتب عالی بریاضات نکرده اند
و توجّهش بقوه از توجه بدیگر قوه باز میدارد
- صفحه ۱۲۵ فص چهل و نهم شرح قوه حس مشترک و آثار صادر از او هنگام توجه
او از قوای حسی ظاهر بقوای باطن
- صفحه ۱۲۸ جهان حسی بچشم خیال محسوس میگردد
- صفحه ۱۲۹ حس مشترک بفرمان عقل یا وهم
- صفحه ۱۳۰ سبب خوابهای راست اتصال روح بجهان غیب است .
- صفحه ۱۳۰ حال وحی و الهام انبیا و اولیاء حق
- صفحه ۱۳۱ مقام نبوت
- صفحه ۱۳۲ فص پنجاهم (برهان بر تجرد نفس ناطقه انسان)
- صفحه ۱۳۳ برهان دیگر به تجرد نفس ناطقه
- صفحه ۱۳۳ فص پنجاه و یکم قوای حسی را ادراک و تصرف در عالم حسی ماده و
قوای عقلی در عالم عقلی مجردست و ذات حضرت احدیت
که فوق عالم حس و عقل است بکنه مدرك هیچیک
از قوای حسی و عقلی نخواهد گشت
- صفحه ۱۳۴ فص پنجاه و دوم ایزد متعال را بکنه ذات نتوان شناخت بلکه باوصاف
کمال باید شناخت
- صفحه ۱۳۵ اشکال در مقام معرفت و حل آن
- صفحه ۱۳۸ فص پنجاه و سوم فرشتگان را دو وجود است وجود ذاتی و اضافی
- صفحه ۱۴۱ مرتبه عالی وحی
- صفحه ۱۴۲ فص پنجاه و چهارم قلم و لوح خدا را جماد و جسمانی نباید پنداشت بلکه
حقایق روحانی هستند که از آنها بلوح و قلم تعبیر باستعاره
گردیده است
- صفحه ۱۴۴ فص پنجاه و پنجم در بیان جبر و تفویض و کیفیت صدور افعال از نفوس با

قدرت و اختیار و بطلان تفویض و جبر

- صفحه ۱۴۵ فص پنجاه و هشتم برهان بر مطلب فص سابق و ابطال تفویض و اثبات اینکه
کل اشیاء مسخر بامر خداست
- صفحه ۱۴۶ جبر بدیهی البطلان است
- صفحه ۱۴۹ مذهب جبریه، مذهب تفویض
- صفحه ۱۵۰ مذهب امر بین الامرین
- صفحه ۱۵۰ تذکره اول
- صفحه ۱۵۱ * دوم و سوم
- صفحه ۱۵۳ * چهارم
- صفحه ۱۵۵ سخن کلی در جبر و تفویض و امر بین الامرین
- صفحه ۱۵۹ قضا و قدر الهی
- صفحه ۱۶۰ فکر و تعمق و غور عوام در جبر و قضا و قدر ممنوعست
- صفحه ۱۶۱ جبر در تکوینیات باطل بلکه تمام عالم آفرینش کار باختیار کنند ذات
حق باختیار ذاتی و موجودات باختیار ظلی
- صفحه ۱۶۳ تأثیر جبر و تفویض و امر بین الامرین در اخلاق و افعال (اثر اخلاقی
و افعالی جبر)
- صفحه ۱۶۴ اثر اخلاقی و افعالی تفویض
- صفحه ۱۶۵ تأثیر اخلاقی مذهب امر بین الامرین
- صفحه ۱۶۷ معنی جبار و جابر در حضرت احدیت (جبر عشق)
- صفحه ۱۷۱ فص پنجاه و هفتم
- صفحه ۱۷۲ فص پنجاه و هشتم در اثبات امکان رویت خدا بدیده بصیرت قلوب پاکان
- صفحه ۱۷۳ اثبات رویت واجب تعالی (مقدمه در اقسام عالم)
- صفحه ۱۸۱ فص پنجاه و نهم بیان تأثیر ماده در اخفاء و پوشش حقایق در پرده ماده
و قسمت موجودات عالم بسه قسم نسبت بادرک انسان

- قوی الوجود مانند حقایق مجردة عالم غیب که ادراکش بر نفس بدون ریاضت مشکل است و ضعیف الوجود مانند حرکت و هیولاوزمان و متوسط مانند صور و اعراض
- صفحه ۱۸۷ فص شصتم قرب مکانی و غیره مکانی است و قرب خدا بخلاق و خلق بخدا غیر مکانی است و شرحی راجع بقرب و بعد خدا از خلق و خلق از خدای متعال
- صفحه ۱۸۷ معنی قرب و بعد خدا بخلاق و قرب و بعد خلق بحق
- صفحه ۱۹۰ فص شصت و یکم وجودی کامل تر و تمام و فوق التمام ترا هستی حق نیست لذا هویدا و ظاهر و اظهر اشیاء است و ناپیدائیش از کمال پیدائی است
- صفحه ۱۹۲ فص شصت و دوم علم خدا علم انفعالی حاصل از اشیاء نیست بلکه علم فعلی است که علم او سبب وجوده و وجود است نه بالعکس و هشت قول در علم خداست اول قول عارفان است
- صفحه ۱۹۴ شرحی راجع باعیان ثابتة عارفان
- صفحه ۱۹۵ دلیل دیگر بر اینکه صفات عین ذات یکتاست
- صفحه ۱۹۸ اعیان ثابتة عرفا و متصوفه
- صفحه ۱۹۹ ظهور اشیاء بر دو گونه است - (توافق نظر عارف و حکیم)
- صفحه ۲۰۰ حکومت اعیان ثابتة و ماهیات در وجودات
- صفحه ۲۰۰ در علم خدا اول قول عارفان است که ذکر شد در صفحه (۱۹۴) دوم قول متکلمین است
- صفحه ۲۰۱ سوم قول اشراقیین حکمای اسلام است
- صفحه ۲۰۲ چهارم قول افلاطون الهی است
- صفحه ۲۰۲ پنجم قول بعضی حکماء و متکلمین است
- صفحه ۲۰۳ ششم قول بعضی حکماء

صفحه ۲۰۳	هفتم قول مشائین
صفحه ۲۰۴	اقسام قبلیت و بعدیت
صفحه ۲۰۶	خلاصه فص ۶۲ در مسئله علم
صفحه ۲۰۷	فص شصت و سوم در بیان علم ذاتی که در مقام ذات بلکه عین ذات واحد است و بیان عام فعلی و عنایت ربانی بکثرات نامتناهی
صفحه ۲۰۹	نتیجه وصول باین معرفت
صفحه ۲۱۰	فص شصت و چهارم معانی حق و بیان اینکه خدا بتمام معانی حق است
صفحه ۲۱۲	فص شصت و پنجم باطنیت حق از شدت ظاهریت اوست و با باطن باعتبار قوای ادراکی ما، ندنسبت بذات خود است پس ظاهریت او ذاتی و باطنیتش غیری است و اعتباری
صفحه ۲۱۴	کلام محقق طوسی
صفحه ۲۱۵	» » » در اوصاف الاشراف
صفحه ۲۱۶	معرفت بخدا بجمیع مراتبه با جهل و عجز از معرفت همراه است
صفحه ۲۱۶	عالم اعلی
صفحه ۲۱۸	شرح حدیث حضرت مولی راجع بعالم اعلی که فرمود «صور عاریة عن المواد»
صفحه ۲۱۹	اصطلاح اشراق
صفحه ۲۲۰	شرح اشعار حضرت امیر (ع)
صفحه ۲۲۱	کفتار حکما در عظمت انسان
صفحه ۲۲۵	فص شصت و هشتم بیان اول و آخر و مبدا و منتهای اشیاء بـ بودن ذات احدیت نسبت بکل موجودات
صفحه ۲۲۶	فص شصت و هفتم
صفحه ۲۲۶	فص شصت و هشتم
صفحه ۲۲۷	پایان متن رساله فصوص حکیم فارابی رحمه الله علیه
صفحه ۲۳۰	غایات و مقاصد بر دو قسمند

۲۳۴	شرح و ترجمه خطبه توحیدیه حضرت امیر المؤمنین علی علیه السلام	صفحه
۲۴۳	پایان متن و ترجمه خطبه مولی	صفحه
۲۴۴	شرح خطبه توحیدیه	»
۲۴۵	اول الدین معرفته و معانی دین	»
۲۴۶	معانی دین	»
۲۴۷	معنی اخلاص	»
۲۵۱	معنی مقارنه و قرب خدا با اشیاء	»
۲۵۲	معنی دخول و خروج خدا از عالم	»
۲۵۴	فاعل لا بمعنی الحركات والالة	»
۲۵۸	عالمها قبل ابتدائها	»
۲۵۹	عالم مکان و ماده	»
۲۶۰	عقل و عشق و معانی عقل	»
۲۶۴	خلاصه مطالب خطبه تا اینجا	»
۲۶۵	برهان بر علم خدا بجزئیات عالم و رفع شبهه از علم بجزئیات متغیره	»
۲۶۵	برهان بر عدم تغییر علم حق بتغیر معلوم	»
۲۶۶	نتیجه سخن در علم حق	»
۲۶۷	حقیقت چیست؟ کسی را بر سر آفرینش آگهی نیست	»
۲۶۹	حدیث شریف کمیل (ما الحقیقه) و ترجمه آن	»
۲۷۰	شرح حدیث شریف و معانی حقیقت	»
۲۷۲	خدا را حجاب نیست و حجابهای نامتناهی است	»
۲۷۳	حجاب نورانی و حجاب ظلمانی	»
۲۷۶	غرض اصلی از مبعوث شدن سفرای الهی	»
۲۷۹	عشق حق بذات و آثار ذاتیه خود (خدا کل حسن و کل عشق است)	»
۲۸۱	فرق بین عشق و شوق	»

فراق عاشقان المی الذیذ است	۲۸۲	صفحه
سراینکه اشراقین و حکمای فهلوی از وجود بنور تعبیر کرده‌اند	۲۸۵	»
غزل مناجات عشق	۲۸۹	»
عالم فرق عالم جمع	۱۹۱	»
مادیون کجایند	۲۹۲	»
ماده ممتنع است فاعل باشد (اثبات خدا وردمادین)	۲۹۳	»
هیچکس از روی وجدان و برهان و بطور یقین خدا را انکار نکند	۲۹۷	»
عالم جمع	۲۹۸	»
» جمع الجمع	۲۹۹	»
مقام فرق قبل از جمع - جمع قبل الفرق - فرق بعدالجمع	۳۰۰	»
عالم جمع بعدالفرق	۳۰۱	»
معنی ازل و ابد	۳۰۳	»
شرح بقیه خطبه (جو یا مکان اجسام یا بعد مجرد افلاطون)	۳۰۵	»
چرا جو در کلام حضرت بعد مجرد است (اقوال در مکان)	۳۰۶	»
عالم برزخ (متوسط بین مجرد صرف و مادی محض)	۳۰۷	»
اصل اول و عنصر نخستین عالم آب است	۳۰۸	»
گفتار در اول مخلوق عالم (برخی گفتار حکمای سبعه) که افضل حکمای الهی عالمند (ثالثس ملطی) و برخی از آراء او	۳۰۹	»
انکسا غورث ملطی و برخی گفتار وی	۳۱۱	صفحه
انکسیمایس ملطی - انبازفلس - فیثاغورث حکیم و برخی گفتارشان	۳۱۲	»
سقراط حکیم و بعضی سخنان او	۳۱۴	صفحه
افلاطون الهی و برخی سخنان وی	۳۱۷	صفحه
اقوال در مثل افلاطونی	۳۱۸	»
ارسطالس حکیم و آراء و گفتار آن حکیم که ملقب بمعلم اول است	۳۲۲	»

برخی از سخنان حکیمانانه او	۳۲۳	صفحه
حکیم و ملک روم که برخی ذوالقرنین دانندش	۳۲۶	»
هرمس حکیم و غازیمون یا اغاذائیمون و برخی سخنان او	۳۲۸	»
صولون حکیم و گفتاری از او	۳۳۱	»
اومیرس شاعر و سخنانی از وی	۳۳۳	»
ذیمقراطیس و آراء و افکاری از او	۳۳۶	»
شرح بقیه خطبه مبارکه و حدیثی از پیغمبر ﷺ درباره علی علیه السلام	۳۳۷	»
کلام وحی و نبوت و ولایت را معانی ظاهر و باطن و باطن باطن است و توجیه در خطبه شریفه	۳۳۸	»
منظره پر غوغای شب و روز آسمان و اثبات مبدا و معادورد مادین	۳۴۱	»
قصیده رضوانید در وصف کاخ رفیع آسمان و منظره حیرت انگیز آن	۳۴۴	»
اشعاری مربوط بنظر در آسمان برای عبرت و حکمت و معرفت	۳۴۵	»
کلام امیرالمومنین ع راطاهر و باطنی است و توجیه مطالب خطبه مبارکه خلاصه مقال در این مقام و کلام العلی علی الکلام	۳۴۶	»
حد ملائکه نزد متکلمین و شرح ملائکه امنای وحی	۳۴۸	»
ملائکه کرام الکتبیین و خدمه بهشت	۳۵۰	»
هشت مرتبه بهشت و بهشتیان	۳۵۱	»
ترتیب و تقسیم فرشتگان عالم	۳۵۲	»
دو حدیث نبوی و اشاره بمقام قضا و قدر	۳۵۳	»
ملائکه حمله عرش و خبری ازرسول اکرم ﷺ در عظمت جبرئیل و شرح عارف رومی در این حدیث شریف	۳۵۶	»
انواع و اصناف ملائک بی شمار و بی نهایتند و ذکر برخی از انواع کلی آنها که در آیات و اخبار است	۳۵۷	»
باز شرحی راجع بملائکه و پروبال آنان و توجیهی در این مقام	۳۵۹	صفحه
	۳۶۲	صفحه

خدا از ملائک بی نیاز است و در نظام عالم بفرشتگان ابدکاری مفوض نیست	صفحه ۳۶۳
ملك افضل است یا بشر و آیات و اخبار در این باب	صفحه ۳۶۵
سخنان حکیمان و عارفان و شعرای بزرگ در افضلیت انسان	» ۳۶۷
پایان شرح خطبه توحیدیه اول نهج البلاغه حضرت علی <small>علیه السلام</small>	» ۳۷۵
ده مقاله در حکمت عملی (یا اخلاق مرتضوی) مقاله اول در معرفت خدا، ده کلمه از کلمات قصار	» ۳۷۶
مقاله دوم در توحید و اخلاص بدر گاه حق متعال	صفحه ۳۸۲
مقاله سوم ایمان بخدا و عالم غیب، مافوق الطبیعه	» ۳۸۷
مقاله چهارم علامات و صفات اهل ایمان و اوصاف پاکان عالم	» ۳۹۴
مقاله پنجم تربیت و تهذیب نفس ناطقه قدسیه	» ۳۹۸
مقاله ششم اخلاق فاضله و حفظ قول و عهد و وفا و امانت و اشعار عارف رومی رحمه الله در شرح حدیث نبوی <small>صلی الله علیه و آله</small>	
مقاله هفتم حقیقت دنیا و فراغ نفوس عالیه قدسی از شواغل آن	
مقاله هشتم سعادت حقیقی و لذات روحانی و اشتیاق بخدا	
مقاله نهم احسان بخلق بمال و جاه و قدرت و زبان و قلم	
مقاله دهم امور اجتماعی و سیاست المدن و تدبیر منزل	
خاتمه مقالات در حقایق متفرق و جواهر منشور	
اوصاف شیعیان حقیقی حضرت علی <small>علیه السلام</small>	
نصیحت مهم و اندرز روحانی حضرت امیرالمؤمنین <small>علیه السلام</small>	

بنام خدای بخشاینده مهر بان

(اثبات واجب الوجود از طریق ترکیب موجودات از وجود و بیان بدامت و اشتراك معنی وجود و اصالت آن و اعتباریت ماهیت)

فصل اول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْأُمُورُ الَّتِي قَدَلْنَا لِكُلِّ مِنْهَا مَاهِيَّةً وَهُويَّةً
وَلَيْسَتْ مَاهِيَّتُهُ عَيْنَ هُويَّتِهِ وَلَا دَاخِلَةٌ فِي هُويَّتِهِ وَلَوْ
كَانَ مَاهِيَّةُ الْإِنْسَانِ هُويَّتُهُ لَكَانَ تَصَوُّرُكَ مَاهِيَّةَ
الْإِنْسَانِ تَصَوُّرُ الْهُويَّةِ فَكَانَتْ إِذَا تَصَوَّرْتَ
مَا الْإِنْسَانِ تَصَوَّرْتَ هُوَ الْإِنْسَانُ فَعَلِمْتَ وُجُودَهُ
وَ لَكَانَ كُلُّ تَصَوُّرٍ لِلْمَاهِيَّةِ تَصَدِيقًا بِوُجُودِهَا
وَلَا الْهُويَّةُ دَاخِلَةٌ فِي مَاهِيَّةِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ وَالْإِنْسَانِ
لَكَانَتْ مَقْوَمًا وَلَا يُسْتَكْمَلُ تَصَوُّرُ الْمَاهِيَّةِ دُونَهُ
وَيُسْتَحِيلُ رَفْعُهُ عَنِ الْمَاهِيَّةِ تَوْهَمًا وَ لَكَانَ قِيَاسُ
الْهُويَّةِ مِنَ الْإِنْسَانِ مَثَلًا قِيَاسِ الْجِسْمِيَّةِ وَالْحَيَوَانِيَّةِ
وَ كَانَ كَمَا أَنَّ مَنْ يَفْهَمُ الْإِنْسَانَ إِنْسَانًا لَا يَشْكُ
فِي أَنَّهُ جِسْمٌ أَوْ حَيَوَانٌ إِذَا فِهُمُ الْجِسْمُ أَوْ الْحَيَوَانُ

كَذَلِكَ لَا يَشُكُّ فِي أَنَّهُ مَوْجُودٌ وَلَيْسَ كَذَلِكَ بَلَّ يَشُكُّ
 مَا لَمْ يَقُمْ حَسُّهُ أَوْ دَلِيلٌ فَالْوُجُودُ وَالهُوِيَّةُ لِمَا
 بَيْنَهُمَا لَيْسَ مِنْ جُمْلَةِ الْمَقْوَمَاتِ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ فَهِيَ
 مِنَ الْعَوَارِضِ اللَّازِمَةِ وَبِالْجُمْلَةِ لَيْسَ مِنَ الْوَاحِقِ
 الَّتِي تَكُونُ بَعْدَ الْمَاهِيَةِ وَرَكُلٌ لِأَحَقِّ فَأَمَّا
 أَنْ يَلْحَقَ الذَّاتَ عَنْ ذَاتِهِ وَيَلْزِمُهُ وَإِنَّمَا أَنْ يَلْحَقَ
 عَنْ غَيْرِهِ وَالْوُجُودُ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْوَاحِقِ
 الَّتِي يَلْحَقُ الشَّيْئِي عَنْ ذَاتِهِ وَمَحَالٌ أَنْ يَكُونَ
 الَّذِي لَا وُجُودَ لَهُ يَلْزِمُهُ شَيْئِي يَتَّبِعُهُ فِي الْوُجُودِ
 فَمَحَالٌ أَنْ يَكُونَ الْمَاهِيَةُ يَلْزِمُهَا شَيْئِي حَاصِلٌ
 إِلَّا بَعْدَ حُصُولِهَا وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْحُصُولُ
 يَلْزِمُهُ بَعْدَ الْحُصُولِ وَالْوُجُودُ يَلْزِمُهُ بَعْدَ الْوُجُودِ
 فَيَكُونُ أَنَّهُ قَدْ كَانَ قَبْلَ نَفْسِهِ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ
 الْوُجُودُ مِنَ الْوَاحِقِ الَّتِي لِلْمَاهِيَةِ عَنْ نَفْسِهَا إِذَا
 اللَّاحِقُ لَا يَلْحَقُ الشَّيْئِي عَنْ نَفْسِهِ إِلَّا الْحَاصِلُ
 الَّذِي إِذَا حَصَلَ عَرَّضَتْ لَهُ أَشْيَاءٌ سَبَّبَهَا هُوَ
 فَإِنَّ الْمَلْزُومَ الْمُقْتَضِي لِللَّازِمِ عِلَّةٌ لِمَا يَلْزِمُهُ
 وَالْعِلَّةُ لَا تُوجِبُ مَعْلُولَهَا إِلَّا إِذَا وَجِبَتْ وَ قَبْلَ
 الْوُجُودِ لَا يَكُونُ وَجِبَتْ فَلَا يَكُونُ الْوُجُودُ مِمَّا

تَقْتَضِيهِ الْمَاهِيَّةُ فِيمَا وَجُودُهُ غَيْرُ مَاهِيَّتِهِ بِوَجْهِ مَنْ
الْوُجُوهُ *

فَيَكُونُ إِذَا الْمَبْدُءُ الَّذِي يَصْدُرُ عَنْهُ الْوُجُودُ
غَيْرَ الْمَاهِيَّةِ وَذَلِكَ لِأَنَّ كُلَّ لَازِمٍ وَ مَقْتَضِيٍّ
فَأَمَّا عَنْ نَفْسِ الشَّيْئِ وَإِمَّا عَنْ غَيْرِهِ وَإِذَا لَمْ
يَكُنِ الْهُوِّيَّةُ لِلْمَاهِيَّةِ الَّتِي لَيْسَتْ هِيَ الْهُوِّيَّةُ
عَنْ نَفْسِهَا فَهِيَ لَهَا عَنْ غَيْرِهَا فَكُلُّ مَا هُوِيَّتُهُ
غَيْرُ مَاهِيَّتِهِ وَ غَيْرُ الْمَقْوَمَاتِ فَهُوِيَّتُهُ مِنْ غَيْرِهِ
فَيَجِبُ أَنْ تَنْتَهِيَ إِلَى مَبْدَأٍ لَا مَاهِيَّةَ لَهُ مُبَايَنَةً
لِلْهُوِّيَّةِ

همه چیز عالم را يك معنى فرا گرفتند و آن معنى هستى است كه بتازى وجود
باشد و ناچار چیزهای بسیاری كه همه در يك معنى متحد و مشترك هستند هر يك از
ديگرى بچيزى ممتاز باشند و آن مختص هر يك است و بدان معنى حد هر يك از هستى
مشترك معين شود و بدان حد تعيين شود كه اين هستى چه چيز است و آن هستى چه پس
آن معنى مختص كه چه چيز بودن هستى وحد و اندازه آنرا معين كند آن معنى باصطلاح
حكماء ماهيت و باصطلاح عارفان عين ثابت باشد و هستى جهت مشترك همه چيزهاست
و معنى هستى كه جهت مشترك همه اشياء است نه تنها بديهى است بلكه اول بديهيات است
ولى حقيقت آن يعنى آنچه تحقق اشياء باوست نه تنها نظرى بلكه كنهش مجهول ابدى
است بياش گذشت كه حقيقت وجود در همه چيزها سر الهى است و سراله برائى غير حق
مجهول و ناپديد است و آن معنى بديهى مشترك معنويست يعنى هست بهمه ماهيات بيك

معنی گفته شود مثلاً اگر گوئیم آب و آفتاب هست آب و آفتاب دو ماهیت مابین و هست يك معنی در این دو باشد نه چنانکه آب و آفتاب دو معنی است در این دو نیز دو معنی باشد چنانچه اشعری توهم کرده و حقیقت هستی نزد پهلویین از حکماء حقیقتی یکتاست لیکن آن را مراتب شدید و ضعیف هست که این کثرت‌ها و چیزهای نامتناهی از مراتب شدت و ضعف آن حقیقت یکتا پدیدار گشته و نزد مشائین اتباع ارسطو وجود نه يك حقیقت است بلکه چنانچه ماهیات مابین هستند بتمام حقیقت وجود هر ماهیت هم بدین گونه مابین با وجود ماهیت دیگر است و نزد عارفان حقیقی که ارباب شهودند وجود حقیقی یکتا بدون شدت و ضعف و تباین است و کثرت ماهیات به نسب و اضافات وجود مرتبط بلکه عین نسبت و اضافات است و بنا بر هر سه قول وجود غیر ماهیت است و از عوارض لازمه ماهیت هم نتواند بود و بطور اجمال برای توضیح گوئیم عارض یا عارض ماهیت است و یا عارض وجود و عارض مهیت یا بران چیز گفته شود که ماهیت خود علت آن باشد یا بر چیزی که و بدون لحاظ وجود بر ماهیت عارض شود چون زوجیت اثنین ولی وجود که از عوارض ماهیت است باین معنی است که با قطع نظر از وجود عارض ماهیت شود نه بمعنی علت مهیت بر وجود زیرا ماهیت بدون وجود امر اعتباری است هیچ معنی ندارد تأثیر در وجود خود کند زیرا ماهیت که بخود معدوم است اگر تواند مؤثر در وجود خود شود لازم است عدم مؤثر در وجود شود و این محال است (ام‌خلاقوا من غیر شئی ام هم‌الخالقون) پس ثابت شد که مساهیت در وجود بغیر خود محتاج است و هوالواجب این مقدمه را که دانستی گوئیم حکیم فارابی چون این کتاب را در الهیات بمعنی اخص و علم النفس نوشته قسمت اول الهی است و لابد اولاً باید ذات حق که موضوع علم الهی است اثبات کند پس از آن در اوصاف و افعال او سخن گوید از این رو در فصل اول از راه احتیاج ماهیات ممکنه بموجودی غیر خود مهیات اثبات ذات واجب نمود و فرمود چیز هائی که در دسترس فهم ما هست آنها را ماهیتی و وجودی است و ماهیت عین وجود آنها نیست و جزء وجود آنها نیز نباشد.

(برهان بر نفی عینیت وجود و ماهیت)

برهان بر نفی عینیت آنستکه اگر وجود عین مهة باشد لازم آید ادراک ماهیت

انسان دریافتن وجود و حقیقت او باشد پس هر گاه درک کنیم که چه چیز است انسان وجود و حقیقت ویرا ادراک کنیم در صورتیکه نه این چنین است (برهان) دیگر اگر ماهیت عین هویت و وجود باشد لازم آید هر چه را تصور کنیم تصدیق بوجود او کرده باشیم زیرا حد ماهیت او را درک نموده ایم و آن بفرض عین وجود اوست و واقع نه اینست و تصور اشیاء تصدیق بوجودشان نخواهد بود پس بدین دروجه وجود عین ماهیت نیست (و برهان بر نفی جزئیت) آنستکه اگر ماهیت جزء وجود چیزها باشد وجود مقوم و مکمل ماهیات باشد و تصور ماهیت بدون وجود نشود و محال باشد که ماهیتی را در ذهن آوریم بدون وجود او و باید نسبت وجود بانسان مثلاً نسبت اجزاء او از قبیل جسمیت و حیوانیت باشد و چنانچه کسی چون درک کند که انسان انسانست شك نکند که وی جسم است یا حیوانست اگر فهم جسم و حیوان را نیز کند همچنین شك نکند که انسان موجود است و نه این چنین است بلکه چیزهایی را که انسان تصور میکند شك در وجود آنها دارد تا آن گاه که بحسب یا برهان درک وجود آنچه کند پس وجود چیزها و هویت آنان باین بیان روشن گردید که از جمله اجزاء قوام ماهیات موجودات نیز نباشد و چون عین و جزء بودن وجود نسبت بموجودات باطل بود لازم آید که وجود از عوارض لازمه ماهیات باشد حالاً باید بنگریم که چگونه عارض است. اعراض یا محمول بالضمیمه اند یا خارج المحمول قسم اول چیز است موجود در موضوع است و البته باید اولاً موضوع دارای وجود باشد تا آن اعراض بلحاظ وجود او در وی موجود شوند و آن مثل سرخی و عطر در سیب است که آنها عارض وجود باشند قسم دوم آنکه بلحاظ وجود در موضوع محتاج نیست بلکه بنفس موضوع موجود است و این بر دو قسم است یکی آنکه اولاً موضوع تقرر و ثبوت در خارج دارد و بتحقیق موضوع آن عرض حقیقت و ثبوت یافته و آن مثل همه اعراض مهیة است غیر وجود که تقرر آن اعراض بنحوه تقرر موضوع بسته است مثل زوجیت اربعه یا بعکس یعنی اولاً وبالذات آن عرض متحقق است و ثبوت آن عرض موضوع تقرر و ثبوت یافته و آن مثل وجود است که در ذهن عارض بر مهیت است لیکن در خارج اولاً وبالذات وجود متحقق است و ماهیات که حدود اویند بر وی عارض شده اند بعروض خارجی المحمول نه بالضمیمه من و تو عارض ذات وجودیم

مشبکهای مرآت وجودیم پس معلوم شد که وجود از آن اعراض ماهیة نیست که بعد از وجود ماهیت یا تقرر و ثبوت آن بر ماهیة عارض شود در خارج چنانکه حکیم فارابی تحقیق فرمود خلاصه وجود عارض بر ماهیت است ولی نه از اعراض و لواحقى که بعد از تحقق ماهیت عارض بر ماهیت شود این مطلب که معلوم شد باز گوئیم عروض عارض یا از طرف ذات مهیات است یعنی علت عروض خود آن مهیت باشد یا از طرف غیر و ممکن نباشد که وجود از عوارض ذاتیه ماهیات باشد یعنی عروض وجود بر ماهیات از طرف خود ماهیات باشد زیرا محالست مهیة که خود بلا وجود است لازمه او وجود باشد چه حصول لازم فرع حصول ملزوم است پس محال است که شیئی حاصل الهویته یعنی وجود عارض ماهیت شود در صورتیکه خود حصول پیدا نکرده باشد و جایز نیست وجود و حصول ماهیات لازمه ماهیات باشد بعد از وجود ماهیات زیرا این یا تحصیل حاصل است یا تقدم شیئی بر نفس پس روا نباشد که وجود از عوارض ذاتی ماهیت باشد زیرا چیزی عارض نشود چیزی را مگر آن چیز اولاً از خود حصول و وجود داشته باشد آنگاه تواند سبب حصول عارض خود شود زیرا عارض لازم ماهیت علتش خود ماهیت است و علت ایجاد نکند معلول را مگر آنگاه که خود موجود بنفسد باشد و ماهیت پیش از وجود تحقق و وجود ندارد تا موجب حصول چیزی دیگر شود پس روشن شد که وجود لازم و معلول ماهیات ممکنه او وجود که وجود و ماهیات شان مابین است بهیچوجه نباشد پس از این مقدمات مقصود و نتیجه آنست که سبب وجود و مبدء و مصدر موجودات خود آنها نیستند غیر آنهاست زیرا هر معلول لازم و عارض یا لزوم و عروضش از قبل خود معروض است یا از طرف غیر معروض و چون هویت و وجود اشیاء نتوانست لازم نفس ماهیة باشد در این ماهیات ممکنه که وجود آنها غیر ماهیت است پس وجود در مهیات ممکنه از طرف غیر آنهاست و نتیجه سخن این شد که در هر چیز که مهیة عین وجود و جزء وجود و علت وجود نباشد مانند تمام ماهیات ممکنه وجود آن از طرف غیر اوست پس لازم آید که همه ماهیات ممکنه منتهی بمبدء وجودی شوند و آنها را آفریننده باشد که ماهیت او عین هویت اوست یعنی ماهیت و حقیقت او هستی صرف است که بخود موجود است و اوست واجب الوجود بالذات عز سلطانه و هو المطلوب .

فصل دوم

الْمَاهِيَةُ الْمَعْلُومَةُ لَا يَمْتَنِعُ فِي ذَاتِهَا وَوُجُودُهَا
وَالْأَلَا لَمْ تُوجَدَ وَلَا يَجِبُ وُجُودُهَا بِذَاتِهَا وَ الْآلَمْ
يَكُنْ مَعْلُومَةً فَهِيَ فِي حَدِّ ذَاتِهَا مُمَكِّنَةُ الْوُجُودِ
وَ تَجِبُ بِشَرْطِ مَبْدِئِهَا وَ تَمْتَنِعُ بِشَرْطِ لَا مَبْدِئِهَا
فَهِيَ فِي حَدِّ ذَاتِهَا هَالِكَةٌ وَ مِنْ جِهَةِ الْمُنْسُوبَةِ
إِلَى مَبْدِئِهَا وَاجِبَةٌ ضَرُورَةٌ فَكُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا
وَجْهَهُ

در این فصل حکیم بیان کند عدمیت ماهیت را از جهت ذات خود و وجود یافتن از طرف علت و وجود را که ذات مبده المبادی و علت العلل است که او هست بذات خود است پس گوئیم معنی واجب الوجود آنکه ذاتش بذات خود تقاضای هستی کند بلکه عین هستی باشد و ممتنع آنچه بذات خود اقتضای نیستی کند بلکه عین نیستی است و ممکن الوجود آنکه بذات خود نه اقتضای هستی کند و نه اقتضای نیستی بلکه هستی او بعلتی غیر از او مربوط باشد پس فرموده:

هر چیزی که بسببی موجود شده و در حد ذاتش ممتنع الوجود البتة نبوده که موجود شده و وجود او هم واجب و ضروری از خود ذات او نیست و گرنه بسببی غیر خود محتاج نمی شد پس چنین ماهیتی در حد ذات ممکنه الوجود بذات و ضروری الوجود بشرط مبدأ و علت و ممتنع الوجود بشرط عدم مبده پس چنین چیز بذات خود ناچیز است و نابود و از جانب مبده و علت وجودش محققاً دارای هستی تواند بود پس هر چیز از ذات خود باطل و ناچیز است مگر وجه حق در اشیا یعنی وجود منبسط که جهت رابطه ممکنات است بذات واجب متعال جل مجده و سلطانه .

فصل سوم

الْمَاهِيَّةُ الْمَعْلُومَةُ لَهَا عَنْ ذَاتِهَا إِتْهَا لَيْسَتْ وَلَهَا
عَنْ عِلَّتِّهَا إِتْهَا تُوجَدُ وَ الْأَمْرُ الَّذِي عَنِ الذَّاتِ
قَبْلَ الْأَمْرِ الَّذِي لَيْسَ عَنِ الذَّاتِ فَلِلْمَاهِيَّةِ الْمَعْلُومَةِ
أَنْ لَا تُوجَدَ بِالْقِيَاسِ إِلَيْهَا قَبْلَ أَنْ تُوجَدَ فَهِيَ
مُحَدَّثَةٌ لَا بِزَمَانٍ تَقَدَّمَ

در این فصل حکیم اثبات کرده که ممکنات همه حادثند و سبق عدم بوجود که معنی حدوث است ذاتی کلیه ممکنات است زیرا معنی حدوث مقدم بودن عدم است بوجود اشیا و چون عدمیت ماهیت مرتبه ذات آن است و وجود که عارض مهیة است در مرتبه بعد از ذات پس جهت عدم ماهیت مقدم بر جهت وجود اوست و این است معنی حدوث ماهیت و چون مقدم بودن عدم در زمان نیست بلکه در ذات است پس حدوث ذاتی است نه زمانی و این فصل روشن است و بشرح مبسوط محتاج نیست .

پس باختصار گوئیم ماهیات ممکنه که بتأثیر غیر موجود است از ذات خود بهره اش عدم نیستی است و از جهت علتش هستی (وجود) و معلومست امری که از جهت ذات شئی حاصل است مقدمست بر امری که آن شئی را حاصل از طرف غیر است پس ماهیت معلوله را عدم مقدم است بر وجود زیرا عدمش از ذات خویش و وجودش از طرف غیر است و این معنی حدوث است .

اما چون تقدم عدم ممکن بر وجودش بذات ممکن است و بالزمان نیست پس حدوث او هم زمانی نیست بلکه حدوث ذاتی است و در مقام بیان اقسام تقدم و تأخر قدم و حدوث ذاتی انشاله بیان خواهد شد .

فصل چهارم

كُلُّ مَاهِيَّةٍ مَقُولَةٌ عَلَيَّ كَثِيرِينَ كَالْإِنْسَانِ فَلَيْسَ
قَوْلُهَا عَلَيَّ كَثِيرِينَ لِما هِيَ بِهَا وَ إِلَّا لَمَا كَانَتْ
مُقْتَرَنَةً بِمَقْرَدٍ فَذَلِكَ مِنْ غَيْرِهَا فَوْجُودُهَا مَعْلُومَةٌ
لِغَيْرِ الذَّاتِ

این فصل برهانی است بر اثبات یگانگی و توحید واجب متعال عزسلطانه خلاصه برهان آنکه هر گاه واجب تعالی متکثر الافراد باشد پس معنی کلی خواهد بود و هر معنی کلی وجود آن بذات خود متشخص نشود و سبب تشخیص آن غیر خود اوست و بنا بر قاعده مسلم (الشیئی مالم یتشخص لم یوجد) و حتمیت تشخیص عین وجود است پس ماهیه که بغیر خود متشخص است بغیر خود در وجود نیازمند است .

اذا فرمود هر ماهیتی که بر افراد بسیاری صدق کند مثل انسان که اشخاص بسیار است پس صدقش بر آن افراد کثیره بذات خود ماهیت نباشد زیرا اگر آن مهیت بالذات اقتضای کثرت داشت نباید فرد از وی موجود شود زیرا آن فرد بر طبع آن ماهیت است که بفرض کثرت ذاتی وی است پس لازم است که آن فرد متکثر باشد و این خلف است . پس وجود آن افراد کثیره برای ماهیت از سببی غیر ذات او خواهد بود و هر چه بسببی غیر خود نیازمند باشد واجب الوجود (خدا) نیست نتیجه آنکه اگر واجب متکثر - الافراد باشد هر يك از افراد شخصی وی به آن غیر محتاج است و محتاج واجب الوجود نباشد پس واجب متکثر الافراد نتواند بود و الا خلف فرض و باطل است پس حق واحد و یگانگانه است .

فصل پنجم

كُلُّ رَاجِدٍ مِنْ أَشْخَاصِ الْمَاهِيَةِ الْمُشْتَرِكَةِ فِيهَا
لَيْسَ كَوْنُهُ تِلْكَ الْمَاهِيَةِ هُوَ كَوْنُهُ ذَلِكَ الْوَاحِدِ
وَ إِلَّا لَسْتَ حَالَ تِلْكَ الْمَاهِيَةِ لِغَيْرِ ذَلِكَ الْوَاحِدِ

فَأَ دَأ لَيْسَ دُونَهَا ذَلِكَ الْوَاحِدَ وَاجِبًا لَهَا مِنْ ذَاتِهَا
فَهِيَ بِسَبَبِ وَهِيَ مَعْلُومَةٌ

در این فصل برهانی دیگر بر اثبات وحدت و یگانگی واجب اقامه فرموده و ثابت کند که واجب الوجودی معنی کلی متعدد الافراد نتواند بود چون هر ماهیت کلی متکثر الافراد افرادش محتاج بعلمی غیر آن ماهیت است پس واجب حقیقت متعدد الافراد نیست لهذا فرمود افراد یک ماهیت که همه شریکند در آن ماهیت جهت فردیت و تشخیص آن افراد که مابه الامتیاز آنهاست عین آن ماهیت که مابه الاشتراک آنهاست نباشد زیرا (در صورتیکه معنی ماهیت عین معنی فردیت باشد) مجال است صدق آن ماهیت بر غیر آن فرد چه فردیت خارجی که بفرض عین آن ماهیت است بر غیر آن فرد صدق نکنند پس لازم آید که ماهیت بر غیر آن فرد صدق نکند.

نتیجه آنکه تشخیص و فردیت معنی کلی متکثر الافراد محققاً از سببی غیر ماهیت اوست. پس افراد آن همه ممکن الوجودند نه واجب پس واجب الوجود متشخص که باید متشخص و وجودش از خود ذات او باشد مجال است کلی متکثر الافراد باشد پس خدا واحد و یگانه است.

فصل ششم

الْفَصْلُ لَمْ يَدْخُلْ لَهُ فِي مَاهِيَةِ الْجِنْسِ فَإِنْ دَخَلَ الْفَصْلُ فَفِي
إِنْتِهَاءِ أَعْنَى أَنَّ طَبِيعَةَ الْجِنْسِ تَتَقَوَّمُ بِالْفِعْلِ بِذَلِكَ الْفَصْلِ بَلِ
الْمَتَقَوَّمُ بِالْفَصْلِ هُوَ حُصُولُ الْجِنْسِ فِي الْأَعْيَانِ ذَاتًا
مَوْجُودَةً كَالْحَيَوَانِ مُطْلَقًا إِنَّمَا تَصِيرُ مَوْجُودًا بِنِهَايَةِ الْوَجُودِ
نَاطِقًا أَوْ أَعْجَمًا لِكِنَّهُ لَا تَصِيرُ لَهُ مَاهِيَةُ الْحَيَوَانِ
نَاطِقًا نَاطِقًا

پس از آنکه اثبات وجود واجب تعالی (خدا) و یگانگی او شد و یکی بودن یعنی

واحدیت خدا مبرهن گردید در مقام اثبات احدیت یعنی یکتائی خدا و بسیط الحقیقه بودن او بر آمد و چون واجب هر گاه از کب از جنس و فصل نباشد از ماده و صورت نیز مر کب نیست چه اگر مر کب از ماده و صورت باشد لامحاله (البته) جنس از ماده و فصل از صورت آن اتخاذ می‌شد پس بانفی جنس و فصل مر کب از ماده و صورت هم نخواهد بود و هر چه از ماده و صورت مر کب نباشد جسم نیست و ابدأ هیچ گونه تقسیم و تجزیه کمی نیز که لازم جسم است نخواهد داشت پس هر چه مر کب از جنس و فصل نبود دیگر هیچ گونه ترکیب در او نخواهد بود و بسیط الحقیقه است لذا حکیم در اثبات مقصودش بنفی ترکیب از جنس و فصل پرداخت و فرمود: چون در هیچ موجود طبق برهان منطقی فصل علت قوام جنس نیست بلکه علت حصول و تحقق جنس است در عالم اعیان چنانکه حیوانیت مطلقه موجود شدنش در خارج بناطقیّت و ساهلیت و غیره نیازمند است اما مفهوم و ماهیت حیوان مطلق که معنی جنسی است هیچ پیوسته گی و احتیاج بفصول مذکوره ندارد و بکلی مهیت و طبیعت جنسی جز در وجود بفصلی نیازمند نیست (جنسیت و فصلیت از معانی منطقی است معنی مشترک بین حقایق جوهری را جنس گویند و معنی مختص بیک نوع را فصل گویند) چنانکه حقیقت نوعیه که جهت مشترک بین افراد مشخصه است در معنی نوعیت و قوام مستغنی از عوارض مشخصه است و بی نیاز از افراد مشخصه هم چنین معنی جنسی در قوام معنی جنسیست بی نیاز از نوع و فصول منوعه است چیزی که هست معنی نوعی در خارج بدون افراد مادی تحقق تواند یافت چنانکه اشراقیین فرد مجرد عقلانی را همان وجود سعی حقیقت نوع دانند و لیکن جنس را در خارج بدون فصول نوعی ابدأ تحقق نخواهد بود و فصول تنها علت وجود و واسطه تحقق خارجی اجناس هستند.

پس با این حکم مبرهن در منطق محقق است که واجب اگر مر کب از جنس و فصل باشد جنس او در مهیت جنسی بفصل محتاج نیست لیکن در فصل بعد خواهیم گفت که در خصوص واجب حکم نه چنین است بلکه لازم آید جنس واجب در مهیت (چون مهیت او عین وجود است) بفصل محتاج باشد و این نقض حکم منطقی است و محال است پس ترکیب واجب از جنس و فصل محال است و هوالمطلوب.

فصل هفتم

وَجُوبُ الوجودِ بِالذاتِ لَا يَنْقَسِمُ بِالْفُضُولِ لِأَنَّهُ
لَوْ كَانَ لَهُ فَضْلٌ لَكَانَ الْفَضْلُ مَقُومًا لَهُ مَوْجُودًا
وَكَانَ دَاخِلًا فِي مَاهِيَّتِهِ وَهُوَ مَحَالٌ إِذْ مَاهِيَّتُهُ الوجودُ
نَفْسَهُ

برای توضیح فص سابق باز کوئیم علت را درمبحث خود قسمت کنند بعلمت وجود و علت ماهیت هرچه واسطه وجود است و تحقق علت وجود و هرچه واسطه شمییت و ماهیت است علت ماهیت است و فصل چون دخالت و تأثیر درماهیت جنس ندارد چنانکه در فصل سابق گفتیم ازعلل وجود جنس باشد نه علت ماهیت و چون واجب تعالی صرف الوجود است و ماهیت و هویت در صرف الوجود یکی است پس اگر واجب را جنس و فصل باشد لازم آید فصل که علت وجود جنس است در واجب علت ماهیت او شود زیرا ماهیتش همان وجود است لذا فرمود واجب الوجود بذات خویش قسمت پذیر بحنس و فصل نشاید بود زیرا اگر قسمت پذیر شود لازم آید فصل که از علل وجود جنس است و مقوم تحقق چنانچه در فصل سابق بیان شد از علل ماهیت شود و از اجزاء قوام زیرا ماهیت واجب الوجود نفس وجود است و این محال است پس واجب تعالی را جنس و فصل نتواند بود و بالنتیجه او را هیچ اجزاء نیست بلکه بسیط واحدی الجہت است و در آن ذات جزئی و جزئی و جہتی دون جہتی و حیثی دون حیثی یافت نشود و این معنی احدیت و یکتائی خدا است و معنی و احدیت و یگانگی در ۲ فصل سابق بیان شد پس خدا یگانه (واحد حقیقی) و (یکتا) (بی جزء) و بسیط من جمیع الجہات و الحیثیات خواهد بود و هو المطلوب .

فصل هشتم

وَجُوبُ الوجودِ لَا يَنْقَسِمُ بِالتَّحْمَلِ عَلَى كَثِيرٍ
بِالعددِ وَ إِلَّا لَكَانَ مَعْلُومًا لَهُ وَ هَذَا أَيْضًا بِرُهَانِ
عَلَى الدَّعْوَى الْأُولَى

چون در فصل سابق مبرهن شد که هر ذاتی متکثر الافراد است تشخص و فردیت آن افراد معلول غیر آن ذاتست و افراد آن حقیقت همه معلول غیر هستند پس در این فصل کوئیم در مقام واحدیت و یگانگی ذات خدا که واجب الوجود چون واجب الوجود است و هستی ویرا ضروریست قسمت پذیر بصدق بر کثیرین نتواند بود یعنی متعدد نشود والا باید آن اعداد همه معلول غیر باشند و واجب معلول غیر نیست چنانچه در چند فصل سابق مبرهن گردید پس این هم تالی فاسد دیگر است بر نقیص دعوی در فصل سابق که گفته شد حقرا جنس و فصل نیست زیرا هر چه جنس و فصل پیدا کند ممکن است و هر ممکن معلول غیر است و معلول غیر واجب الوجود نیست .

فصل نهم

وَجُوبُ الْوُجُودِ لَا يَنْقَسِمُ بِأَجْزَاءِ الْقَوَامِ مِقْدَارٍ يَأْكُن
 أَوْ مَعْنَوِيًّا وَإِلَّا لَكَانَ كُلُّ جُزْءٍ مِنْهُ إِمَّا وَاجِبُ الْوُجُودِ
 فَتَكْثُرُ وَاجِبُ الْوُجُودِ وَإِمَّا غَيْرُ وَاجِبُ الْوُجُودِ
 فَهُوَ أَقْدَمُ بِالذَّاتِ مِنَ الْجُمْلَةِ فَيَكُونُ الْجُمْلَةُ أَبْعَدُ
 مِنَ الْجُزْءِ فِي الْوُجُودِ

در بیان نفی اجزاء مطلقا از راه نفی تعدد چون در فصل سابق اثبات شد که واجب الوجود یگانهاست و متعدد نشود اکنون کوئیم اگر واجب تعالی در قوام ذات با اجزاء محتاج باشد چه اجزاء جسمی مقداری باشد و چه معنوی عقلی لازم آید یا واجب ممکن شود یا متعدد الافراد و این هر دو محال و خلف است بیانش آنکه اگر واجب بدو قسمت مقداری یا عقلی تقسیم پذیرد اجزاء آن یا واجب الوجود است یا ممکن بر تقدیر اول محالست زیرا واجب متعدد شده و بر تقدیر ثانی هم محالست زیرا لازم آید واجب الوجود متأخر از ممکن الوجود شود چون که واجب مر کب از جمله است و جمله متأخر از اجزاء خود خواهد بود و این بضروره باطل است پس واجب متعال بهیچوجه مر کب الحقیقه از چیزی نیست .

فصل دهم

وَاجِبُ الوجودِ لَا جِنْسَ لَهُ وَلَا فَصْلَ لَهُ وَلَا نَوْعَ
لَهُ وَلَا يَدَّ لَهُ

رَاجِبُ الوجودِ لَا مَقْوَمَ لَهُ وَلَا مَوْضُوعَ لَهُ وَلَا
عَوَارِضَ لَهُ فَلَا لَبْسَ لَهُ فَهُوَ صِرَاحٌ فَهُوَ
ظَاهِرٌ

(در این فصل نفی ضد و مثل است) (واجب الوجود) یعنی ذاتی که هستی او ضروری است چون ویرا ماهیت نیست هیچیک از معانی ماهیت که جنسیت و فصلیت و عرضیت باشد بروی صدق نکنند و جنس ماهیت مشترک که بین انواع مختلف است و فصل ماهیت مختص بآن انواع است و عرض از مشخصات انواع و این معانی بر چیزی صدق کند که دارای ماهیت باشد و واجب تعالی صرف وجود است بلا ماهیت و از اینگونه معانی امکانی منزله است و معنی ندمشارك در ماهیت نوعیه است و معنی ضد مشارک در ماهیت جنسیه است و فرق بین مثل و ندم نیست الا آنکه دوفرد از یک نوع را از جهت تشابه نوعی مثل گویند و از جهت تخالف فردی ند گویند پس ند از جهت ضد است و از جهتی مثل پس ویرا جنس نیست و فصل نیست لذا مثل و نوع و ضد و ند نیست پس در مقام علم ذاتی فرمود (واجب الوجود) ذاتی که هستی ضروری اوست بلکه عین اوست از پیدائی پنهانست نه ماده و صورت دارد و نه موضوع و عرض بر وی صدق کند پس هیچ گونه پوشیده در ماده و مخفی در آرایش اعراض نیست چون هستی صرف است بذات خود بر ذات خویش ظاهر است بلکه نفس ظهور است و ظهور علم است نتیجه آنکه حق عالم بذات خویش است و بر خود هویدا است زیرا سبب خفای اشیاء از ذات خویش و نهایی از خود و غیر همان ماده و موضوع و اعراض مادیست که حق از آن منزله است

فصل یازدهم

وَاجِبُ الْوُجُودِ مَبْدَأُ كُلِّ قَيْضٍ وَهُوَ ظَاهِرٌ
 عَلَى ذَاتِهِ فَلَهُ الْكُلُّ مِنْ حَيْثُ لَا كَثْرَةَ فِيهِ
 فَهُوَ مِنْ حَيْثُ هُوَ ظَاهِرٌ فَهُوَ يَنَالُ الْكُلَّ مِنْ
 ذَاتِهِ فَعِلْمُهُ بِالْكُلِّ بَعْدَ ذَاتِهِ وَبَعْدَ عِلْمِهِ بِذَاتِهِ
 وَذُوقُ بَعْضِ الْمَتَأَلِّهِةِ أَنْ عِلْمُهُ تَعَالَى بِالأَشْيَاءِ
 عَيْنُ عِلْمِهِ بِذَاتِهِ وَيَتَّجِدُ الْكُلُّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى ذَاتِهِ
 فَهُوَ الْكُلُّ وَحَدُّهُ

در این فصل اثبات علم واجب متعال را بموجودات متکثره عالم فرموده بدون آنکه در علم بذات که عین ذات است کثرت حاصل آید زیرا علم بموجودات در مرتبه موجودات یا عین موجودات است که معلول ذاتند و البته متأخر از ذات بنا بر این از تکثر در علم ناشیاء لازم نیاید تکثر در ذات و این طریقه اثبات که از راه مبدأیت ذات و ظاهر بودن ذات بر ذات احدیت یعنی عالم بودن او بذات خود اثبات علم بممکنات فرموده میتواند اشاره گرفت بقول اشراقیین که علم واجب بموجودات را عین موجودات گرفته اند بدین برهان که چون وجود واجب سبب وجود ممکنات و علم واجب بوجودش سبب علم اوست بوجود ممکنات پس چون در جانب علت وجود واجب و علمش یکی است چون همه اوصاف ذات عین ذات مقدسه اند پس در ناحیه معلول نیز علمش بممکنات باید عین وجود ممکنات باشد والا لازم آید وحدت علت و تعدد معلول و این مخالف قاعده برهانی الواحد لایصدر منه الا الواحد است پس بدین برهان ثابت شود که علم حق بممکنات عین وجود ممکنات است چنانچه علم انسان بصور علمیه خود عین وجود آن صور است پس صفحه عالم وجود نزد واجب تعالی مثل لوح ذهن انسانست نزد او چنانچه هر چه در لوح نفس انسانی است هم علم اوست و هم معلول و آثار وجودی انسان همچنان هر چه در لوح عالم است

هم علم واجب وهم معلولات و آثار واجب اند لذا فرمود واجب الوجود سبب پیدایش تمام و فیض بخش کل موجوداتست و خود ظاهر و هویدا بر ذات خود است لذا کل موجودات برای ذات او حاصل و حاضر است بدون حصول کثرت در او پس او از پیدائی بر ذات خود عالم بتمام اشیاء است و علمش باشیاء بعد از رتبه ذات و علم بذاتست (قول بعضی که علم واجب تعالی را بممکنات عین علم ذاتی دانند) و ذوق بعض متألّهین علم باری تعالی را بموجودات عین علم او بذات خود دانسته و اگر گوئی تکثر در ذات لازم آید جواب گوید که موجودات متکثره بجهت وحدت در تمام ذات و علم بذاتند و جهت کثرت امکانی بعد از ذات و متأخر از ذات واجب است پس حق تمام اشیاء است بیگنائی و فردانیت و علمش بذات خود عین علم او بتمام موجودات است زیرا بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشئی منہاست و داخل در اشیاء است از احاطه وجود و خارج از اشیاء در مہمیت و حدود.

فصل دوازدهم

هُوَ الْحَقُّ وَ كَيْفَ لَا وَقَدْ وَجَبَ وَهُوَ الْبَاطِنُ
 وَ كَيْفَ لَا وَقَدْ ظَهَرَ فَهُوَ ظَاهِرٌ مِنْ حَيْثُ هُوَ بَاطِنٌ
 وَ بَاطِنٌ مِنْ حَيْثُ هُوَ ظَاهِرٌ فَخَدَّ مِنْ بَطُونِهِ
 إِلَى ظُهُورِهِ حَتَّى يَظْهَرَ لَكَ وَ يَبْطِنَ عَنكَ

در فص آخر بیان معانی حق بتفصیل خواهد آمد و آنجا بیان شود که واجب تعالی حق محض است و ماسوای او همه باطل صرف چنانکه این رباعی محقق طوسی قدس سره ناظر باین معنی است .

موجود بحق واحد اول باشد

جز او همه موهوم و معطل باشد

هر نقش که غیر از اوست اندر نظرت

نقش دومین چشم احوال باشد

ولی اینها فقط در مقام اجمال فرمود واجب الوجود حق است و چون حق باطن است و چون باطن است ظاهر است و اینکه گفتیم چون حق باطن است گرچه در ظاهر کلام حکیم فارابی نیست ولی نتیجه شکل سیم است چون هو الحق و هو الباطن شکل ثالثت و باسقاط حد وسط الحق باطن نتیجه شود .

غرض آنست که حق که حقیقت هستی است مخفی است ولی از پیدائی پنهانست توضیح مقام آنکه چون حق نفس تحقق خارجی است در باطن و ذهن نکنجد چون اگر در ذهن آید خلف یا تناقض است پس در قوه ادراک ممکن در نیاید و چون در قوه ادراک در نیاید حقیقت وی مخفی و باطن است و اما آنکه چون ظاهر است باطن است یعنی خفی از سدت ظهور است یا آنکه چون حق صرف وجود است و بیان شد که حقیقت وجود در عین آنکه از حدود ادراک ممکنات خارج است ظاهر بر خود بلکه عین ظهور و پیدائی است پس حق در عین ناپیدائی بذات خود پیداست و پیدا کننده و موجد زواتی است که آنها بخود معدوم و ناچیز و ناپیدایند پس حق بر خود ظاهر است یا آنکه گوئیم چون ذات حق صرف هستی و هستی عین پیدائی است و پیدائی اشیاء و موجودیت آنها تجلی و ظهور او در خلق است پس حق در عین ناپیدائی و خفی بودن از خلق از جهت تجلی اسمائی و صفاتی بر خلق پیداست . نتیجه آنکه حق همیشه باطن و این باطن بذاته ظاهر است لذا فرمود هویت الهی حق است و چگونه حق نباشد در صورتی که ضروری الوجود است و عدم بر او راه نیابد و او پنهانست چرا پنهان نباشد در صورتی که در منتهای پیدائی است و این سبب خفای اوست پس او آشکار است از جهت پنهانی و پنهانست از جهت پیدائی و تو اگر حق را در عالم باطن و ناپیدائی طلبی آن زمان پیداست چون هستی نامتناهی است و هستی بذات خود پیداست و اگر در عالم ظاهر و پیدائی طلبی باز چون هستی نامتناهیست و در قوای ادراکی خلق که منتهای است نکنجد پنهانست نتیجه آنکه حق از آن جهت که پیداست پنهانست (یا خفياً) من فرط الظهور) در دو فاص آخر باز رجوع باین مطلب کنبد و تا حدی که در عهده بیانست پیدائی و پنهانی حق انشاء اله روشن شود .

فصل سیزدهم

كَلَّمَا عُرِفَ سَبَبُهُ مِنْ حَيْثُ يُوجِبُهُ فَقَدْ عُرِفَ
 نَفْسُهُ وَ إِذَا رَتَّبْتَ الْاَسْبَابَ اَنْتَهَمْتَ اَوْ اَخْرَجْتَ اِلَى
 الْجُزْئِيَّاتِ الشَّخْصِيَّةِ عَلَي سَبِيلِ الْاِجَابِ فَكُلُّ
 كَلْمِي وَ جُزْئِي ظَاهِرٌ عَن ظَاهِرِيَّتِهِ الْاُولَى وَلَكِنْ
 لَيْسَ يَظْهَرُ لَهُ شَيْئٌ مِنْهَا عَن دَوَاتِهَا دَاخِلَةً فِي
 الزَّمَانِ وَالْاَن بَلْ عَن ذَاتِهِ وَ التَّرْتِيبِ الَّذِي
 عِنْدَهُ شَخْصًا فَشَخْصًا بِغَيْرِ نَهَايَةٍ فَعَالِمٌ عِلْمُهُ
 بِذَاتِهِ هُوَ الْكُلُّ الثَّانِي لَا نَهَايَةَ لَهُ وَلَا حَدَّ وَهَذَاكَ
 الْأَمْرَ

در فصل سابق چون حکیم علم حق را بدانست که علت عالم است ثابت کرد اینجا در مقام بیان علم واجب تعالی بکلیه معلولاتست بروجهی که هیچیک از ذرات موجودات خارج از احاطه علم او نباشد و بتغیر معلومات هم علم تغییر و تبدیل نمیبرد زیرا تغییر در علم واجب محال است از آنرو که تغییر در علم ملازم با تغییر ذات بلکه عین تغییر ذاتست چون علم عین ذاتست و تغییر در ذات حق ممتنع است زیرا لازمه تغییر امکان است و واجب بالذات واجب است من جمیع الحیثیات و در او حیث امکانی محال است و البته این قسم علم محیط ثابت بموجودات متغیر از طریق علم بعلت ثابت آنها حاصل شود لذا اول بطور کلی فرمود هر چیز که سبب وجود او شناخته شود از جهت سببیت خود او هم شناخته شود یعنی علم بعلت سبب علم بمعلول است . پس از آن در مقام تفصیل فرمود اسباب مترتبه که اول آنها از سبب الاسباب و مبده المبادی شروع شود و همینطور مترتب آید از هر علت بمعلول رسد تا آنکه منتهی

شود آخر سلسلهٔ بموجودات جزئید پس علم حق بذاتش که علم بعلمت کل است بعینه علم بکل معلولات خواهد بود.

و چون منتهی شود اسباب بترتیب تا آخر بجزئیات فریده رسد برسبیل ضرورت پس همه موجودات از کلیات و جزئیات بعلمت حق موجودند و علم بعلمت علم بمعاول است پس اشیاء همه نزد حق اول معلوم و پیدایند به پیدائی خود ذات حق (همه عالم بنور اوست پیدایند) نه آنکه پیدائی اشیاء بر او از وجود اشیاء حاصل آید زیرا که آنها داخل در زمان و مکانند و علم حق منزله از آن بلکه چون آن ذات سبب اشیاء است پس از مشاهده او خود را بهمان مشاهده تمام موجودات که بترتیب از نزد او آمده شخص و شخص آنها تا غیر متناهی همه را مشاهده کند پس حق دانائست که ذاتش که عین علم است کل اول و علم ذاتش باشیاء متاخر از ذات کل ثانی است آنجا همه بی حد و نهایت است و از آنجاست (یعنی نشانه علم ذاتی) ظهور عالم امر و چون در مرتبه ذات که مقام هوویت و غیب الغیوب است همه قطرات امکانی مستغرق دریای وحدت مطلقه حق هستند و سکونت ذات امواج امکانی را از مقام احدیت قهاریه دور کرده پس ذات حق کل اول است و حرکت و فیض ذات که آن امواج را از خفا در سکون غیب ذات بمصنعه ظهور آورده بسبب حرکت و فیاضیت ذات کل ثانی است پس ذات حق کل الوجود اول و مقام فیض و تجلی فعلی او کل ثانی است و آن فیض که حرکت ذاتش بی نهایت است در سُدت و مدت و عدت پس کل اول مقام صرف الوجود و کل دوم مقام وجود منبسط و تجلی علمی اوست بتمام شئون و کمالات خویش و چون کمالات و شئون غیر متناهی است فرمود لانهایة له واحد و هناك عالم الامر اشاره بعلم ذاتی بکل کمالات و شئون ذاتست.

فصل چهاردهم

عِلْمُهُ الْأَوَّلُ لِذَاتِهِ لَا يَنْقَسِمُ وَعِلْمُهُ الثَّانِي عَنْ
ذَاتِهِ إِذَا تَكَثَّرَ لَمْ تَكُنْ الْكَثْرَةُ فِي ذَاتِهِ وَمَا
تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا مَنْ هُنَاكَ يَجْرِي الْقَلَمُ
فِي اللُّوحِ جَرِيًّا مُنْتَهِيًّا إِلَى الْقِيَامَةِ إِذَا كَانَ مَرْتَعًا

بَصْرِكَ ذَلِكَ الْجَنَابِ وَ مَذَاقِكَ مِنْ ذَلِكَ الْقُرَاتِ كُنْتُمْ فِي طَيْبٍ فَتَسْتَرِيحُ ثُمَّ لَمْ تُدْهَشْ

چون ذات حق بذات و آثارشئون ذات که صور کلیه موجودات است پس ذات که بسیط و وحدانی است علم باونیز واحد است و متکثر نشود اما علم بشئون و کمالات ذات دارای دو حیثیت است یکی حیثیت وحدت علم یکی حیثیت کثرت معلوم اما حیثیت علم که تجلی ذات در صور علمی اشیاء که مظاهر ذات حق است آن نیز یک تجلی است و یک انکشاف و هیچ تکثر در وی نباشد اما از حیث معلوم که متجلی له است گرچه متکثر است ولیکن چون در مرتبه بعد از ذات و تجلی ذات است .

و آن کثرت صادر از ذات واحد نیز بترتیب سببی و مسببی است لذا اخلال بوحدت ذات نرساند پس علم اول تعالی بذاتش منقسم و متکثر نشود و علم ثانی حاصل از ذاتش باشیاء گرچه تکثر یابد ولیکن اشیاء بطور کثرت در مقام ذات و تجلی حق نیستند بلکه جهت کثرت آنها در مرتبه بعد از ذات است و جهت وحدت آنها که تجلی و ظهور ذات است بهیچوجه کثرت نپذیرد و در عین وحدت احاطه تامه بر کلیه مراتب وجود از کلی و جزئی عالم خواهد داشت (و مایسقط من ورقه الا یعلمها) و ساقط نشود ورقی در عالم امکان جز بعلم او و از آنجاست که قلم اعلائی حق تاروز قیامت بر لوح امکان جاریست و هر گاه انسان عارف مطمئن نظر خود را آن جناب که کل الوجود و کل الجمال و فیض بخش کل و سبب کل عالم است قرار دهد و جرعه از فرات معرفت وی نوشد قلبش تا ابد منبع وجد و نشاط گردد و از هر غم و اندوه عالم فراغت و طیب خاطر یابد چون حوادث را از لطف ازلی حق بیند و از هر رنج و بلا براحت ابد افتد پس از آن مقام حیرت و دهشت است و مقام دهشت را که پس از طیب خاطر و سعادت و ابتهاج کامل نفس حکیم اینجا تعمیر فرموده اشاره باین است که مقام دهشت بسی برتر از مقام لذت و سعادت نفس است زیرا در آن مقام نفس بخود مشغولست و بدرك لذات خویش مبتهجم است ولی در مقام دهشت و حیرت بمشاهده جلال و عظمت الهی از خود فارغ و در وجود حقه تعالی فانی است و فنای شهودی و بقای وجودی بآن منبع کل الکمال یافته و این فنا و بقا که علی (ع) عرض کند (الهی منك اطلب الوصول اليك) مقام جنت وصال است و بسی برتر از حد اندیشه و بی نهایت بالاتر

از هر لذت و وجود و حال و بحث و مقال .

فصل پانزدهم

أَنْفِذْ إِلَيَّ الْأَجْدِيَّةَ تُدْهِشُ إِلَى الْأَبَدِيَّةِ
وَأِذَا سَأَلْتَهَا عَنْهَا فِيهَا قَرِيبَةٌ أَظَلَّتْ الْأَحْدِيَّةُ
فَكَانَ قَلَمًا وَأَظَلَّتْ الْكُلِّيَّةُ فَكَانَ لَوْحًا جَرِي
الْقَلَمُ عَلَيَّ اللَّوْحُ نَأْتِخُلُقُ

چون انسان در سیر صعودی از لباس بشریت منخلع و از نقص قیود امکانی منقطع
شود اول تجلی اسمائی الهی او را متصف بصفات الله می کند .

چونکه سنگ تیره گردد لعل ناب

پیر شود او از صفات آفتاب

خیره گشتم خیره گمی هم خیره گشت

موج حیرت عقل را از سر گذشت

و چون از این مرحله صعود کند و بمقام وصال و شهود احدیت ذات رسد و از التذات نفس

بمشاهده او صاف جمال هم فانی شود آنگاه بمقام دهشت و حیرانی ابدی بماند بحیرتی نورانی
که در وصف و بیان ننگنجد این مطلب که معلوم شد رجوع کنیم بمیان حکیم که فرمود .

نظری بدیده دل بسوی مقام احدیت کن که چگونه قاهر بر کل است که تا ابد

مدهوش و حیران بمانی و چون از ان ذات یکتا از دل خویش حال پرسی و از قرب و

بعدش جویشوی او را کاملاً نزدیک بلکه در قلب خود یابی

(خلق در راه دیر و کعبه ولیکن تونهان ذر دل شکسته مائی

و حضرتش را بنور اشراق او در باطن ذات خود شهود نمائی پس فرمود سایه انداخت مقام احدیت

یعنی مقام بساطت و هویت ذات اقدس الهی و از آن سایه بقلم اعلی بوجود آمد و رقم تمام کتاب

آفرینش زد و سایه افکند مقام الهیت یعنی جامعیت آن ذات در مقام کل مراتب اسماء و صفات

کمال و از آن سایه الهیت و ظل کل الوجود لوح عالم خلق پدید آمد و آن قلم اعلی که عقل کلی و ظل مقام هویت و بساطت مطلقه است بر آن لوح که مقام نفس کلی است جاری شد و نقش نظام احسن عالم که مرآت خداست پدید آگشت (الم نرالی ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساکناً)

فصل شانزدهم

امتنع ما لا يتناهى لا في كل شئ بل في

الخلق و ماله مكانة و رتبة و وجب في الأمر

فهناك الغير المتناهي كم شئت

نامتناهی در فلسفه بر چهار معنی اطلاق میشود.

اول - نامتناهی لایقفی مثل عدد کد هر چه بر آن بیفزایند در حدی متوقف نشود

و مرتبه بالاتر از آن عدد باز تواند بود.

دوم - نامتناهی مجتمعی سببی یعنی هم تمام موجودات غیر متناهی مجموعاً وجود

بالفعل باشند و هم هر يك معلول دیگر باشند و سلسله منتهی نشود بعلمتی کد آن معلول

نباشد و نامتناهی در اعتدال جسمانی در حکم از این قسم است زیرا چون جسم متصل و حدانی

است در حکم ترتیب علی و معلول است.

سیم - نامتناهی مجتمع غیر سببی یعنی موجودات بالفعل لایتناهی باشند ولی

علت و معلول یکدیگر نباشند مثل عدد کرات نزد قومی و عدد نفس ناطقه نزد قومی که

اینها گرچه همه جمعند در وجود ولی نسبت بهم یکی علت و دیگری معلول نیست.

چهارم - نامتناهی تعاقبی مثل عدد انواع حقیقه در عالم ماده جسمانی بعقیده قومی

از حکماء و مثل افراد انسان و دیگر انواع که مجتمعاً متناهی است ولی بر سبیل تعاقب

افراد در این عالم ازلاً و ابداً غیر متناهی است یعنی از طرف ماضی و از طرف مستقبل

منقطع نشود و بی نهایت برود اما قسم اول از این چهار قسم نامتناهی نزد حکیم و متکلم

هر دو جائز است قسم دوم نزد هر دو ممنوع است قسم سیم و چهارم نزد متکلم باطل و نزد

حکماء جائز و واقع است این مقدمه که دانسته شد گوئیم اینکه شنیده اید که نامتناهی محال و ممتنع است نه در هر چیز است بلکه در عالم ماده و خلق محدود که تقدرو اندازه لازمه اوست و بترتیب مکان و وضع نیازمند است لیکن در نشانه تجرد که عالم امر است که موجودات آن عالم پرده ماده رمدت را بردریده و از حد و تقدیر بیرونند و از هر حیث غیر محدودند آنجا هر چه خواهی از هر جهت نامتناهی است و این مقاله را در جلد اول حکمت الهی با ادله و برهان شرح داده ایم .

فصل هفدهم

لَحَظْتَ الْآحَدِيَّةُ نَفْسُهُ وَ ذَاتَهُ فَكَانَتْ
 قُدْرَةً فَلَحَظْتَ الْقُدْرَةَ فَلَنَرِمَ الْعِلْمُ الثَّانِي الْمُسْتَمِلُ
 عَلَى الْكَثْرَةِ وَ هُنَاكَ أُفُقُ عَالِمِ الرَّبُّوبِيَّةِ يَلِيهَا
 عَالِمُ الْأَمْرِ يَجْرِي بِهِ الْقَلَمُ عَلَى اللُّوحِ فَتَنَكَّرُ
 الْوَحْدَةُ حَيْثُ يَنْشِي السِّدْرَةَ مَا يَنْشِي وَيَلْقَى الرُّوحَ وَ
 الْكَلِمَةَ وَ هُنَاكَ أُفُقُ عَالِمِ الْأَمْرِ يَلِيهَا الْعَرْشُ وَالْكَرْسِيُّ
 وَالسَّمَوَاتُ وَمَا فِيهَا كُلُّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ثُمَّ يَدُورُ
 عَلَى الْمَبْدِئِ وَيَلْتَفِتُ مِنْهُ إِلَى عَالِمِ الْأَمْرِ وَيَأْتِيهِ
 كُلُّ فَرْدًا

چون ذات احدیت بیان شد که ظاهر بر خود و عالم بذات خویش است و ظهور ذات منشاء ظهور اشیا یعنی علم ذاتی او منشاء علم بموجودات و آن علم منشاء ایجاد موجودات است پس نتیجه این شود که علم او مشیت و قدرت است پس ذات که عین علم است حقیقت قدرت است یعنی چون اشیا از علم فعلی او صدور یافته اند آن علم فعلی منشاء ایجاد است پس بمعنی حقیقی قدرست بنابراین علم حق قدرت اوست اما مراد حکیم از علم ثانی باصور

مرتسمه بعقیده مشائین است که در مرتبه ثانی یعنی مرتبه بعد از ذات است و صادر از ذات و لازمه ذات مقدسه است و یا آنکه چون ذات و علم بذات مقدم است بر علم بموجودات پس علم بموجودات که مقام قدرتست علم ثانی حق است و علم ثانی چون مقام عنایت بکل و ظهور کل و پیدایش نظام ربانی است مطابق آفرینش و نظام کیانی بلکه برای اشراق عین آفرینش و نظام کیانی است آن علم مشتمل بر جمیع موجودات عالم غیب و شهادت است این مقدمه که معلوم گردید مقصد حکیم بخوبی روشن شود که فرمود ملاحظه و توجه ذات احدیت بذات خود یعنی علم حضوری بذات همان علم که ظهور ذات بر ذاتست چون منشأ ظهور موجوداتست پس آن علم و ملاحظه بحقیقت قدرت ازلی حق است و لازمه آن قدرت علم ثانی محیط بر کل کثرات و آن عالم ربوبیت یعنی نظام ربانی است و بعد از آن مرتبه عالم امر و نشأته مجردات عقلیه و ظهور حقایق مطلقه است و قلم که مقام قدرت است بر لوح امکان بعنایت ازلی جاری گشت یعنی قدرت احدیت در مقام تجلی ذات در صور علمی که شئون نازند و بوحدت محیط است بر کلیه کثرات نخست نظام ربانی که انجا افق عالم ربوبی است انشاء کرد و پیوسته بآن عالم مجردات امر را ایجاد فرمود پس قلم قدرت ربانی بر لوح کثرت کیانی و خلقی بگردش آید و نقطه وحدت را بصورت کثرت حروف نشان دهد تا آنکه فرا گیرد مقام سدره را که اولین پرده پر از نقش کثرت نامتناهی و فوق نامتناهی است آنچه را که در تصور کس ننگنجد و در بیان نیاید و خلاصه روح کلی را در قوالب تعینات دمید و کلامه وجودی کن را بگوش ممکنات خواند و آنجاست پیدایش عالم امر و پیوسته بآن مقام تعین عقل کلی که مظهر وی عرش است و نفس کلی که مظهرش کرسی است و سائر نفوس که صورت آنها سماواتست و آنچه از صور و طبایع و هیولی که آثار آنهاست و چون در عالم آفاق و انفس آیات جمال و حسن و کمال حق ظهور یافته پس بزبان وجود تمام آنچه در جهان آفرینش است همه حق را باظهار صفات جمال تسبیح کنند و بآن تسبیح که توجه بکل الکمال است در قوس صعود متوجه باستکمال شوند پس باز تدریجاً از عالم ماده بسوی مبدأ و سبب وجود خود باز کردند تا آنکه رجوع بعالم امر کنند و از آنجا هم باز همه بحضور حضرت احدیت بوصف فردانیت و وحدت بدون تعین کثرت چنانکه اول بود در رجوع کنند که (لقد جئتمونا فرادی)

که در آنجا (متحد بودیم و یک گوهر همه
 و بحکم) انالله و انا الیه راجعون)
 بی سر و بی با بدیم آسره مه)
 والا الی الله تصیر الامور) چون از
 آنجا آمدیم آنجا زویم .

فصل هجدهم

لَكَ أَنْ تَلْحَظَ عَالَمَ الْخَلْقِ فَتَرَى فِيهِ أُمَارَاتٍ
 الصَّنَعَةَ وَلَكَ أَنْ تُعْرِضَ عَنْهُ وَتَلْحَظَ عَالَمَ الْوُجُودِ
 الْمَحْضِ وَ تَعْلَمَ أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ وُجُودِ بِالذَّاتِ
 وَ تَعْلَمَ كَيْفَ يَنْبَغِي عَلَيْهِ الْوُجُودُ بِالذَّاتِ فَإِنْ
 اعْتَبَرْتَ عَالَمَ الْخَلْقِ فَأَنْتَ صَاعِدٌ وَإِنْ اعْتَبَرْتَ
 عَالَمَ الْوُجُودِ الْمَحْضِ فَأَنْتَ نَازِلٌ تَعْرِفُ بِالنُّزُولِ
 أَنَّ لَيْسَ هَذَا ذَاكَ وَ تَعْرِفُ بِالصُّعُودِ أَنَّ هَذَا هَذَا
 سُنْبُورِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ
 لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَيَّ كُلِّ
 شَيْءٍ شَهِيدٌ

چون در معرفت حق دو طریق است اول از نظر در موجودات عالم و انتظام آنها و
 حسن تدبیر آفرینش توان خدا را شناخت و از اینکه آنها دستخوش حرکت و تغییر و
 تبدیل هستند و بسیار براهین دیگر توان یافت که آنها محتاجند بیک موجود غنی
 بالذات دانائیکه او مدبر و آفریننده جهانست و این طریق (برهان ان) است یعنی برهانی
 است که در آن از معلول اثبات علت شده یعنی از موجودات عالم که معلولات الهیند اثبات
 وجود حق شده است دوم از نظر در حق که حقیقت هستی و وجود صرف است توان به ظهورات
 اوصاف و شئون تجلیات او پی برد و بعد از آن صور موجودات و ترتیب نظام خلق که تجلیات

اسما و صفات الهی هستند اثبات نمود و این بمنزله (برهان لم) است که در آن برهان از علت بمعلول راه یافته ایم و اینجا که گفتیم این بمنزله برهان لم است برای اینست که حق که علت کل است برهان لم بر تمام موجودات است و خود او را برهان لم نیست چون علتی ندارد پس طریق اول را قوس صعود و طریق دوم را قوس نزول گویند (و نظر بطریق اول که قوس صعود است) فرمود و تورا رسد که بقوت ادراک عالم خلق را نخست مالاحظه کنی پس در آن مشاهده آثار قدرت و صنع حق نمائی و از آن آثار اثبات صانع و مؤثر و مدبر عالم کنی و در طریق دوم که قوس نزول است فرمود برتر از این طور ادراک آنکه تورا رسد که اعراض از خلق نموده و بعالم صرف الوجود و حقیقت هستی روی نمائی تا بشهود هستی بمقام مشاهده حق نائل شوی آنگاه بطریق شهود باطن بمقام عین الیقین رسی و دریابی که همین وجود حقیقی موجود بالذات است و موجودات عالم همه با او موجودند و آنگاه بواسطه اوصاف او ترتیب و نظام لایق مراتب هستی را بدانی پس اگر نخست ادراک خلق نمودی و بحق بیوستی در قوس صعود ارتقاء یافته و اگر اول ادراک هستی صرف که حق اول است نمودی و از آن مشاهده صفات و افعال و آثار نمودی از حق بخلق آمده و سیر قوس نزول کرده و در قوس نزول بواسطه معرفت و مشاهده حق در همه موجودات عالم سیر کنی و موجودات را بخود معدوم و باطل الذات شناسی و وجود اشیاء را همه از حق و تجلی حق بینی (ذالك بان الله هو الحق و كل ما يدعون من دونه هو الباطل) و در قوس صعود تا هنوز بمقام شهود و احدیت نرسیدای هر يك از موجودات را بجای خود ثابت و محقق شناسی و بدین دو نحو مشاهده و ادراک که یکی در قوس صعود حاصل شود و دیگر در قوس نزول اشاره شده است و در کریمه الهی ستر بهم ایاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق (ما در عالم آفاق و انفس ایات و تجلیات خود را بخلق ارائه دهیم تا حق و وجود حقیقی بر آنها آشکار گردد) .

تا اینجا بیان قوس صعود است که سیر از خلق بسوی حق است سپس فرمود اولم یکف بربك انه على كل شیئی شهید آیا بر هستی خدا اینک خدا بر هر چیز ظاهر و مشهود است و هستی بخش اشیاء است دلیلی کافی نخواهد بود؟

همه عالم بنور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا
 زهی نادان که او خورشید تابان بنور شمع جوید در بیابان
 و تا اینجا بیان قوس نزول است (فاعرف حکمة القران تستغنی عن غیره) و این فص مقصود
 نسبتاً روشن بود بموضیح بیشتر نیاز نداشت .

فَصُّ نَوَازِمِ

إِذَا عَرَفْتَ أَوْلَا الْحَقِّ عَرَفْتَ الْحَقَّ وَعَرَفْتَ مَا لَيْسَ
 بِحَقٍّ وَإِنْ عَرَفْتَ الْبَاطِلَ عَرَفْتَ الْبَاطِلَ وَلَمْ تَعْرِفِ الْحَقَّ
 فَأَنْظُرْ إِلَى الْحَقِّ فَإِنَّكَ لَا تُحِبُّ الْإِفْلَاحَ بَلْ تَوَجَّهُ
 وَجْهَكَ إِلَى الْحَقِّ

از این دو طریق مذکور طریق دوم که از نظر در حقیقت هستی اثبات حق و شهود
 وی کنند آن طریقه صدیقین است که از حق معرفت بحق و بماسوی پیدا کنند و آن برهان
 که گفتیم شبه برهان لم است اشرف و احکم و انم است از طریقه دیگر که از ممکنات
 اثبات واجب کنند چون از نظر در ظلمات عالم امکان و حجب ظلمانی ممکنات هر کس را
 وصول بعین الحیات کمال نامتناهی حق ممکن نگردد و بی رهبری خضر طریقت ویران مقام شهود
 میسر نشود ولیکن از طریقه صدیقین بر فرض آنکه در مشاهده هستی ذات بحیرت افتد
 و از فرط حیرانی در وجود لایتناهای الهی دیگر توجه بخلق نکرده و نظرش نزول
 بممکنات نکند باز بکمال مطلق و معشوق حقیقی خود واصل گردیده و محتاج قوس
 نزول نیست و حال آنکه در مشاهده حق از برهان لم محققاً بمطالعه اوصاف و شئون
 ذات و ادراک موجودات ممکنه که مظاهر اسماً و صفاتند معرفت خواهد یافت پس معرفت
 خلق نیز ویرا حاصل گردد این مقدمه که معلوم شد بر سر مقصود رفته پس گوئیم هر گاه
 خدارا اول شناختی و بعد از آن بماسوالله متوجه شدی معرفت بحق و غیر حق هر دو پیدا
 کرده باشی و هر گاه اول ممکنات باطل الذات را بشناسی که از آن بمقام معرفت و شهود

حق واصل شوی در این صورت ممکنات باطله ناچیز را شناخته و حقرا نشناخته پس روا بود که دل بمشاهده حق سپاری و با موجودات ممکنه هالکه ظالمانه عشق نبازی بلکه بتمام ذات اقبال بحق نموده و قبله خود را وجه الدباقی سازی کد (کل شیئی هالک الاوجه) سیدالعارفین امیر المؤمنین عرض میکند (الهی هب لی کمال الانقطاع الیک و انرا بصار قلوبنا بضیاء النظر الیک حتی تخرق ابصار القلوب حجب النور فیصل الی معدن العظامه و تصیر ارواحنا معلقه بعز قدسک (مناجات ماه شعبان)

فُصِّیْ بِعَیْنِنْتُمْ

أَلَيْسَ قَدْ اسْتَبَانَ لَكَ مِمَّا سَبَقَ أَنَّ الْحَقَّ
 الْوَاجِبَ لَا يَنْقَسِمُ قَوْلًا عَلَيَّ كَثِيرِينَ فَلَا يُشَارِكُ
 نِدَاءً وَلَا يُقَابِلُ ضِدًّا وَلَا يَتَجَزَّى مَقْدَارًا وَلَا أَحَدًا وَلَا
 يَخْتَلِفُ مَاهِيَةً وَهُوِيَةً وَلَا يَتَغَايَرُ ظَاهِرِيَّةً وَبَاطِنِيَّةً
 فَانظُرْ هَلْ مَا تَقْبَلُهُ مَشَاعِرُكَ وَ تُمَثِّلُهُ صَمَائِرُكَ
 كَذَلِكَ لَا تَحِدُهُ فَلَيْسَ ذَلِكَ إِلَّا مُبَايَنًا لَهُ فَهَذَا مِنْهُ
 فَدَعِ هَذَا إِلَيْهِ فَهَدَّ عَرَفْتَهُ

حضرت احدیت را ضدوند و شبیه و مثل و اختلاف در ماهیت و هویت نیست در فصول گذشته ز کبری از آن شد و این مطلب باثبات رسید و اکنون در مقام تکرار آن نیستیم بلکه مقصود در اینجا آنستکه چون هر چه در ادراک آید متصف بیکی از این اوصاف یا همه این اوصافست یعنی مثل ضد و شبه دارد و دارای ماهیتی مغایر باوجود است و ذات حق منزله از این امور و برتر از این اوصافست لذا حق منزله از هر گونه مجانست و مشابهت با خلق است پس گوئیم نه از بیانات سابق ما روشن شد که حق چون واجب- الوجود است بهیچ معنی قسمت پذیر نیست و بر متعدد صدق نکند پس ویرا تعالی شانه

شريك در مقابل نیست و همچنین گفتیم که برحق معنی جنس و نوع صدق نکند و ضد مشارك در جنس و مثل مشارك در نوع است پس خدای متعال قدوسی جلال منزّه از قبول شبه و ضدومثل است و چون جسم نیست پس از تحیز و تجزی باجزاء مقداری و از محدودیت منزّه است و همچنین در فص اول مبرهن گردید که ماهیت و هویت در واجب تعالی هر دو یکی است بخلاف ممکنات که وجود و ماهیت آنها غیر یکدیگر است (کل ممکن زوج ترکیبی له مهیة و وجود) و نیز بیان شد که حق ظاهریّت او عین باطنیّت اوست زیرا چون وجود نفس ظهور است و او وجود صرف است پس ظاهر و ظهور صرف است و باز چون صرف الوجود در حدود ذهنی و قوای ادراکی نگنجد باینجهت باطن است پس جهت ظاهر و باطن بودن او یکی است نتیجه اینکه ظاهریّت خدا عین باطنیّت اوست نظر کن آیا آنچه در قوای ادراکی آید و در ذهن بشر تمثّل یابد بدین اوصافست؟ البته خواهی یافت که نه چنین است.

پس حق دور از خیال و اندیشه و ادراک خلق است و محال و ممتنع است که بکنه ذات او هیچ عقل و فکرت پی تواند برد و بشناسائی کامل حقیقت او رسید تعالی عن ذلک و تزه عن مجانسة مخلوقات و چون دانستی که حق را نتوان بحقیقت شناخت و تنها حضرت حق خورا می شناسد و بس اینجا بمقام معرفتی که لایق انسان است رسیده‌ای یعنی بهره خاص انسان از معرفت ذات حق که مخصوص مقام انسانیت است و ابداً سایر موجودات حتی فرشتگانرا این بهره از معرفت نصیب نیست همین معرفت بعجز از معرفت بکنه خداست چون رسیدن باین درجه از معرفت ملازم است با شهود و انصاف بتمام اسماء و صفات الهی از اوصاف ثبوتی و سلبی و نعوت جمال و جلال یعنی مظهر الهیة شدن و چون هیچ موجودی از مجرد و مادی جز انسان حقیقی کامل باین مرتبه جمعی نرسد که هر موجودی مقام محدودی دارد جز انسان لذا این معرفت وقف مقام انسانست که مقام او مقام لاحدی و محو حدود و تعینات امکانی است و تحقق فنائی درحق و بقای شهودی بحق رزقنا الله . ایا کم بحق حقیقة الوجود .

(مهمترین قسمت روانشناسی)

از اول کتاب تا اینجا سخن در الهیات خاص و عرفان و برخی مسائل امور عامه بود از این فص در مسائل مهم معرفت‌الذات (روانشناسی) است و امهات علم‌الروح باجمال بیان میگردد .

فص بیست و یکم

كُلُّ ادْرَاكٍ فَاِمَا اَنْ يَكُوْنَ بِمَلَائِمٍ اَوْ بِمَالِيْسٍ بِمَلَائِمٍ
 بَلْ مُنَافِرٍ وَ اللَّذَةُ ادْرَاكُ الْمَلَائِمِ وَ الْاَذِي ادْرَاكُ الْمُنَافِرِ
 وَ الْكُلُّ ادْرَاكُ كَمَالًا لَذَّتُهُ ادْرَاكُهُ فَلِشَّهْوَةِ
 مَا يَسْتَطِيْبُهُ وَ لِلْغَضَبِ الْعَابَةِ وَ لِلْوَهْمِ الرَّجَاءُ وَ
 لِكُلِّ حِسِّ مَا يُعْدِلُهُ وَ لِمَا هُوَ اَعْلَى هُوَ الْحَقُّ
 وَ خُصُوصًا الْحَقُّ بِالذَّاتِ وَ كُلُّ كَمَالٍ مِنْ هَذِهِ
 الْكَمَالَاتِ مَعْشُوقٌ لِقُوَّةِ دَرَاكَةٍ

ادراکات ما از دو گونه بیرون نیست یا مناسب و ملائم است یا ذات‌ما یا مخالف و منافر است و لذت و الم جز این دو قسم ادراک نیست یعنی ادراک ملائم لذت است و ادراک منافر الم بشرط پیوستگی با قوت مدرك و شعور و التفات مدرك بآن و هر قوه مدركی را کمالیست که لذتش بدریافتن آن کمال و الم عدم نیل بآن است مثلاً قوه شهوت را کمال ادراک لذت طیبیات از مطعوم و مشروب و منکوح است و الم نیافتن آنها و قوه غضب کمالش غالب آمدن بردشمن است و لذت و سعادتش بنیل آن و قوه وهم را امید و آرزوها و منصب‌های وضعی چون امیری و وزیری و غیره سعادت و کمال و لذت است و همچنین هر حس را آنچه مستعد بر ادراک آنست کمال اوست و آن قوه اعلا را که قوه عقل است مشاهده حق بالاترین لذت و کمال است خصوص حق مطلق از حجاب و هر چند لذت و ابتهاج و عشق عقول قدسی منحصر بمشاهده ذات حضرت احدیت است باز البته انهم و اکمل و اعلا

عشق و ابتهاج نخست برای حق بمشاهده ذات قدوسی آیات خود است که خود را تنها او بکنند ذات ادراک کند و پس از آن ابتهاج عقول و عشق عارف و اصل بشهود حق است که در آن مقام قوه درونی یا باطن عارف بکل لذت و کل عشق و سعادت میرسد زیرا شهود حضرت احدیت شهود کل الکمال و کل الوجود و کل الحسن و الجمال است و بطور کلی باید دانست که هر قوه مدر که مشتاق و عاشق کمال لایق خود است زیرا لذتش بحصول آن کمال و وصول بآن است و چون ادراک و اتصال بمدرک خود او را دست دهد بمعشوق خاص خود نائل گردیده است (سیدالعارفین حضرت حسین^ع عرض کند آلهی (انت الذی ازات الاغیارعن قلوب احبائک حتی لم یحبوا ساواک) ولم یلجئوا الی غیرک وانت المونس لهم حیت او حشتمهم العوالم) توئی که اغیار را از دل دوستان و عاشقانت دور کردی تا بغیر تو رونیاوردند و چون عالم آنها را غریب و بیگس ساخت و بو حشت انداخت تو مونس آنها شدی و از همه عوالم گسستند و با تو در پیوستند

فصل بیست و دوم

إِنَّ النَّفْسَ الْمُطْمَئِنَّةَ كَمَا لَهَا عِرْفَانُ الْحَقِّ الْأَوَّلِ
بِإِدْرَاكِهَا فَعِرْفَانُهَا الْحَقُّ الْأَوَّلُ وَهِيَ بَرِيَّةٌ قُدْسِيَّةٌ
عَلَى مَا يَتَجَلَّى لَهَا هُوَ اللَّذَّةُ الْقُصْوِيَّةُ

نفس ناطقه را اطوار است و جهانی بسیار از آن جهت که میل شدید بلذات و شهوات حیوانی دارد آنرا نفس اماره خوانند و از آن رو که اعمال زشت در نظرش بواسطه غلبه شهوات زریبا می نماید نفس مزیند باشد از آن رو که حیل و تسویل برای انجام مقاصد حیوانی میانگیزد و جلوه های دروغی در عمل از خود نشان میدهد نفس مسوله نامیده شود از آن رو که هر گاه کار زشتی کمدر رجوع بفطرت اصلی نموده و خود را ملامت کند آنرا نفس لوامه خوانند و آن گاه که از اشتیاق لذات حیوانی رهید و از تجاذب قوای شهوت و غضب آرامش یافت و بلذات عقلی بهره مند گردید آنرا نفس مطمئنه خوانند و آن گاه که بکلی در مقام تسلیم و رضای معشوق حقیقی رضا و میل خود را فانی ساخت آنرا نفس راضیه و

مرزیه خوانند (و این سخنان همداز قرآن اقتباس شده) و در مقامی که آنرا نفس مطمئنه خوانند نفس را تنها کمال و لذت معرفت حق اول است پس نفس مطمئنه یعنی روان آنگاه که منزله و پاک از آرایش و کدورات تن شود معرفت تجلیات الهی منتهای سعادت و لذت است و اعظم عشق و ابتهاج را به معرفت حق خواهد یافت و مقصود از برائت و تنزه نفس از آرایش عدم انفعال اوست بشهوات نفسانی و تخیلات و اوهام عالم بلکه از هر اشتغال و توجه بغير خدا هم فارغ و منزله گردد.

نفس پیمینت و مدرک

كُلُّ مُدْرِكٍ مُتَشَبِّهٍ مِنْ جَهَةٍ بِمَا يَدْرِكُهُ
تَشْبَهُ التَّقْبِيلِ وَ الْإِتِّصَالِ وَ النَّفْسِ الْمُطْمَئِنَّةِ سَتَخَالِطُ
مَعْنَى مِنَ الْمَذَى الْحَقِيقَةِ عَلَى صَرْبٍ مِنَ الْإِتِّصَالِ
فَتَرَى الْحَقَّ وَ تُبْطِلُ عَنْ ذَاتِهَا فَإِذَا زَالَ وَ رَجَعَتْ
إِلَى ذَاتِهَا آلَتْ لَهَا آسَفٌ

هر قوه ادراکی بهر چه درك میکند شبیه است آن گونه تشبیه که آئینه راست بعکسهای در آن و آن تشبیه پذیرفتن و در پیوستن است یعنی اتصال و اتحاد مدرک بامدرک خود که چون نفس ناطقه قابل هر گونه ادراکاتست پس هر گاه معقول که صور مدرک که اوست بانفس که در مرتبه عقل هیولانی بحقیقت هیولای آن صورتست در پیوندد قابل بصورت مقبول خود یعنی صور عقلیه در آید و البته هیولای صرف قابل است و از خود فعلیتی ندارد جز فعلیت صورت پس در آن حال از هر حیث شبیه بصورت باشد بلکه عین صورت مدرک است :

(ای برادر تو همان اندیشه‌ای

ما بقی خود استخوان و ریشه‌ای)

پس نفس شبیه بمدرکات بلکه بنابر اتحاد مدرک با مدرک عین مدرکاتست و نفس

مطمئنانه با توجه کامل به عالم مجرد بیک گونه لذت پنهانی بی حد و انتهای رسد از مقام اتصال معنوی با معشوق حقیقی که در وصف نگنجد چنان اتصالی که خودیتش از نظر شهود بکلی محو و فانی گردد خود نیست شود و حق را از فنا ی ذات خود مشاهده کند که هر گاه از آن حال اتصال و پیوستگی مفارقت کرده و رجوع بهستی خود کند سخت اسفناک و محزون گردد که بی اختیار گوید (فهبالی صبرت علی عذابك فكيف اصبر علی فراقك) و آن تأسف و اندوه فراق حبیب و غم هجران معشوق نزر گترین عذاب اوست چنانکه آن اتصال عالی ترین بهشت و بهشت حقیقی اوست که عارف جز بهشت لقا و شهود معشوق بهستی نمیخواهد و نمیداند (یا نعیمی و جنتی و یا دنیای و آخرتی) و این مقام اولیاء خداست .

فصل بیست و چهارم

مَا كُلُّ مَا يَأْتِي الدَّلَّةُ يُشْعِرُهَا وَلَا كُلُّ مُتَحَاجٍّ
إِلَى صِحَّةٍ يَفْطِنُ لَهَا بَلَّ قَدْ يُعَافُ وَ يَكْرِهُهُ
أَلَيْسَ الْمَمْرُورُ يَسْتَحِبُّ الْحُلُوَّ وَ يَسْتَبْشِعُهُ أَلَيْسَ
مَنْ بِهِ جُوعٌ بُولِيمُوسِي يُعَافُ الطَّعَامَ وَ يَذُوبُ
بِدَنِهِ جُوعًا مَا كُلُّ مُنْقَلَبٍ فِي كُلِّ سَبَبٍ مُؤَلِمٍ
بِحَسِّهِ أَلَيْسَ الْخَدِيرُ يُولِمُهُ أَحْرَاقُ النَّارِ وَلَا
إِجْمَادُ الزَّمْهِرِ

هر کمالی که در قوه مدرك حاصل شود آنگاه لذت آنقوه است که علاوه بر حصول التفات بحصول آن نیز در قوه پیدا شود مثلاً اگر شکر در قوه ذائقه حاصل و شعور بدان حاصل نباشد لذت بر آن قوه نیست پس لذت پیوستن قوه مدرك است بکمال خود بدو شرط یکی آنکه کمال لایق آنقوه باشد دیگر آنکه آنقوه التفات و شعور بحصول آن کمال در خود داشته باشد پس هر لذت که شعور بآن نبود لذت نباشد چنانچه هر چه

را که کمال و لذت انسانی است و بآن نیازمند است مثل صحت و تندرستی اگر التفات باو نداشته خود را محتاج باونداند و بسا که از آن اعراض کند در صورتیکه بآن منتهای حاجت را دارد و در حال فقدان منتهای لذت انسان حصول آنست از این رو فرمود نه هر کس بلذتی اتصال یافت شعور بآن پیدا کند و ندهر مریض محتاج بصحتی فهم حاجت خود کند چه بسا بعکس در اثر التفات نداشتن باوجود حصول لذت لذتی بر او هیچ حاصل نشود بلکه لذت الم گردد و در ضمن مثال توضیح داد و فرمود .

انسان ممرور یعنی آنکه خلط صفرا در او غلبه کرده ذوقش از هر شیرینی نفرت کند و مزه شیرینی در ذائقه او از تلخی ناگوارتر باشد و چنانکه آنکس را که مرض بولیموس است (بولیموس مرض معدی است که حس گرسنگی ندارد از غذا نفرت کند) از هر طعام لذیذ تنفر دارد با آنکه بدنش از شدت جوع میگدازد و همچنین آنکس را که مرض خدر در عضو است آن عضو از حرارت و برودت هر چه شدیدتر متألم نشود در صورتیکه عضوش در اثر حرارت و برودت از دست میرود و این نیست مگر بواسطه مرضی که در عضو است این مطلب را مقدمه برای مقصود فرمود و مقصود آنست که چنانچه مرض در بدن و آلات حس مانع از ادراک لذات و آلام قوای حسیه است همینگونه مرض قلبی یعنی مرض قوای عقلی و روحی نیز مانع از ادراک لذات و آلام روحی انسانست و امراض قلبی (فی قلوبهم مرض الح) که جهل و حرص و آرزو و شوق بذات حیوانی و شهوات مادی است بمراتب شدیدتر از امراض بدنی است و بدین سبب است که غالب نفوس مردم از لذات روحانی که هزاران مرتبه بهتر و بالاتر از لذات جسمانی است لذت نمیبیرند و هر گاه آن امراض روح و جان بر طرف شود محققاً لذت و ابتهاج بی حد و نهایت نصیب او گردد .

فُهِسَ بِمِثْلِهِ وَ يَنْجِمُ

مَا حَالِ الْمَرُورِ إِذَا كَشَفَ عَنْهُ عَطَاءُ سُوءِ
الْمِزَاجِ وَ مَنْ بِهِ جُوعٌ بُولِيمُوسٍ إِذَا اسْتَفْرَغَ
عَنْ مِعْدَتِهِ الْأَذْيِ وَالْخَيْرُ إِذَا سَرَبَتْ قُوَّةُ الْحِسِّ

فِي جَارِحَتِهِ أَلَيْسَ الْأَوَّلُ يَسْتَلِدُّ الْحُلُوَّ إِسْبِلُنَاذَا
 أَلَيْسَ الثَّانِي يُقْلِقُهُ الْجُوعُ إِقْلَاقًا. أَلَيْسَ الثَّلَاثُ
 يَنْهَكُهُ إِلَّا لَمْ إِنَّهَا كَمَا كَذَلِكَ إِذَا يَكْشِفُ عَنْكَ
 غَطَاؤَكَ فَبَصَرَكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ حِينَئِذٍ

چون در فص گذشته بیان فرمود که بسا شود امری لذیذ است اما بواسطه عدم شعور بآن لذیذ نفوس بآن مشتاق نباشد و عدم شعور بواسطه امراض روح و توجه بلذات بدن است پس در این فص بیان کند که سبب عدم اشتیاق مردم بلذات عقلیه که گفتیم در اثر امراض روح و عقل است آن امراض بحقیقت حصول ضد آن لذات است که لذات جسمیه بلذات عقلیه ضد یکدیگرند و اجتماع ضدین مجال است و اینکه لذات بدن را مرض شمردیم و ضد برای آنست که مرض حال ناملائم بدن است و انغمار در لذات بدن هم ضد و حال ناملائم بانفس ناطقه است زیرا نفس از عالم مجرد است و ملائم او درک لذات روحانی عالم مجرد است و توجهش بلذات بدن حال ناملائم با جوهر نفس قدسی مجرد است لذا حکیم گفت آیا ممرور (مریض صفراوی) را هرگاه صفرای غالب دفع شود و مزاج او باعتدال باز آید نه این است که از شیرینی که در حال مرض متالم شود باز لذت برد؟ و هم آنکس را که مرض بولیموس است آنگاه که از آن مرض معده فراغ یابد نه این است که باز بهر غذا میل و اشتهای شدید پیدا کند؟ در صورتیکه در حال مرض از لذیذترین غذا متنفر بود.

و آنکس را که مرض خدر در عضو است هرگاه آن مرض زائل و قوه حس در آن عضو وارد شود در آن حال آن عضو که اکنون سالم شده نه آنستکه باز حرارت و برودت را احساس کند و متالم شود در صورتیکه در حال مرض احساس و درک الم احتراق و برد شدید نمیکرد؟ چون این مطلب معلوم شد پس باید دانست که محققاً همین است حال نفس ناطقه با ادراک لذات عقلیه چون اکنون در حال تعالیق ببدن مبتلای با امراض بسیاری چون ابتلای شوق لذات مادیه و اخلاق ناشایسته و اشتیاق غلط باعراض دنیوی و خیالات

و عادات جسمانی است نفس ادراک لذات عقلی نکند و اشتیاق بتمحصیل آن ندارد و چون از این امراض بواسطه طاعت اولیاء حق و ریاضت بر قطع علائق بدننی شفا یابد البتہ در انحال بلذات کلی عالم عقل شوق بی نهایت پیدا کند و نعمه یالیت قومی بعلامون نواززد چنانکه در کریمه مبارکه اشاره بآن شده (فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید) یعنی چون پرده عالم حسن از پیش نظر برافتاد روح قوت یابد و چشم عقل تیزبین شود و بمشاهده انوار عالم غیب توانا گردد و اشتیاق وافر باتصال بآن انوار مجرده پیدا کند و در همین عالم اگر هم کسیرا روزنه بعالم عقل پیدا شد یا از راه کشف یا از طریق برهان یا از اطاعت و متابعت بنی و ولی وقت خویش شاهین جان کمال انضجار را از زیستن در این قفس تنگ عالم حس پیدا کند و همی آرزوی آن روز کند که از تنگنای این عالم حس و خیال بیرواز آید چنانکه قبله اهل یقین فرمودانس و اشتیاق علی علیه السلام بر رفتن از این عالم بیشتر از شوق طفل است بشیر مادر و در این مثال وحدت و یکجہتی اشتیاق خود را بعالم قدس و کمال ولذت و ابتهاجش را بآن انوار الهیه اظهار فرمود چنانچه طفل را توجه یکجہت بشیر مادر است و بغیر آن هیچ شوق و توجهی ندارد و کمال ولذت و عشق طفل تنها بآن است آن ارواح عالی هم بمرگ که طریق وصال معشوق است مشتاقند .

نُصی بپیست و ششم

إِنَّ لَكَ مِنْكَ غَطَاءٌ فَضَلَا عَنْ لِبَاسِكَ
 مِنَ الْبَدَنِ فَأَجْهَدُ أَنْ تَرْفَعَ الْجِجَابَ فَحِينَئِذٍ تَلْحَقُ
 فَلَا تُسْئَلُ عَمَّا تُبَاشِرُهُ فَإِنَّ أَلَمَتَ فَوْيْلَ لَكَ وَإِنْ
 سَلِمَتَ فَطُوبَى لَكَ وَ نَفْسُكَ وَ أَنْتَ فِي بَدَنِكَ
 كَأَنَّكَ لَسْتَ فِي بَدَنِكَ وَ كَأَنَّكَ فِي صُفْعِ الْمَلَكُوتِ

فَتَرَىٰ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَيَّ
 قَلْبَ بَشَرٍ فَأَتَّخِذْ لَكَ عِنْدَ الْحَقِّ عَهْدًا إِلَيَّ أَنْ
 تَأْتِيَهُ قَرْدًا

و تورا بطور کلی دو حجاب است که این دو حجاب از دو کینونه وجودیست یکی بدن
 نشائه مادی طبیعی که حجاب ظلمانی در عالم عقول مجرده است یکی روح نشائه عقلانی است
 که حجاب نورانی در عالم قدس ربوبیت است جهد و کوشش کن تا هر دو پرده را از پیش
 براندازی حجاب اول بمقهوریت قوای بدن تو را از عذاب لذات جسمانی برهاند و
 حجاب دوم باستشراق روح بتجلیات حق از جهنم فراق نجات دهد آنگاه چون پرده
 هستی طبیعی و عقلی از پیش برافتاد و خود را بمشاهده جمال حق فانی ساختی و بعالم
 بقاء سرمد که فسحه عالم ربوبیت است در پیوستی دیگر هرگز سؤال از لذات جسمیه
 نکنی و آرزوی نیل بآنها در نفس تو نیاید و تو اگر از مرگ که بر اندازنده حجاب
 جسم و محو بدن و لذات بدنی عنصری تست بیندیشی و مرگ را ناگوارا شماری
 پس وای بر تو زیرا هنوز مرگ را فنا و عدم هستی خود پنداشته و بوجود تجردی عقلی
 و سعادت روحانی خود نرسیده‌ای و در زندان حس و خیال اسیر عقاب و حیات عالم طبیعت
 مانده‌ای و اگر تسلیم مرگ شوی و مرگ را حیات حقیقی خود دانی و بان خشنود باشی
 خوشا بحال تو که در این حال در صورتی که نفس بعلائق بدن مبتلاست گویا علاقه گسیخته
 و اصلاً در بدن نیست بلکه منخرط در صقع ملکوت گردیده‌ای و مشاهده کنی آنچه
 را از صور غیبیه و کمالات عقلیه و لذات روحانی آنچه را که ندهیچ چشمی دیده و نه گوش
 شنیده و نه هرگز بردل احدی غیر اولیاء خدا خطور نموده است (فلا تعلم نفس ما اخفی
 لهم من قرآین جزاء بما کانوا یعملون) و از حضرت الله بخواه که تو را بر این حال که
 در حقیقت عهد و میثاق الهی است (الم اعهد الیکم) استوار دارد تا آروز که قیامت
 کبرای تو بپا شود و محو حجاب دوم روحانی هم نموده بحق رجوع کنی منفرد و
 مجرد از غیر حق شوی یا تا روزی که از قبر حس و خیال در رفع حجاب اول سر بیرون
 آری آنگاه برهنه از قید ماسوا در رفع حجاب دوم بسوی حق شتابی زقنا الله وایا کم.

فصل بیست و هشتم

مَا تَقُولُ فِي الَّذِي عِنْدَ الْحَقِّ تَعَالَى عَنِ الْحَقِّ وَ
 هُنَاكَ صُورَةُ الْعِشْقِ فَهُوَ مَعشُوقٌ لِذَاتِهِ وَ إِنْ
 لَمْ يُعشَقْ مِنْ الْغَيْرِ لِيُذَيِّدَ عِنْدَ ذَاتِهِ وَ إِنْ لَمْ يُلْحَقْ
 مِنْ الْغَيْرِ تَمَّ وَ جُودُهُ فَوْقَ التَّمَامِ فَيَفْضُلُ لِيَسِيحَ
 عَلَيِ الْإِتْمَامِ

چون دانستیم که وجود منبع کل حسن و کمال است و روشن و مبرهن گشت که حق کل وجود و وجود کل است پس حق کل حسن و کمال است و گفتیم ذات حق شاهد و حاضر است بر ذات خود پس بشهود ذات خود کل کمال و جمال را مشاهده کند و در آن مشاهده که انم حسن و کمال را مشاهده کرده چون عشق و ابتهاج ادراک حسن و کمال است پس حق را در شهود ذات خود نامنتهای عشق و لذت و ابتهاج حاصل است و چون معنی عشق ابتهاج بکمال حاضر و مشاهده است پس در ذات حق اعلام رتبه حقیقت عشق و معنی عاشق متحقق است .

(هر چند بنا بر توفیقیت اسماء اللد یا عاشق باو اطلاق نشود) و چون در آن مقام جز ذات واجبی و شئون ذاتی او چیزی نیست پس در آنجا معنی عشق عین صورت ذات عاشق و معشوق است یعنی عشق و عاشق و معشوق آنجا متحد است و عاشق عین معشوق است و معنی عاشق و معشوق استدعای اضافه بغیر را ندارد پس ذات حق هر چند معشوق غیر در آن مقام نیست معشوق ذات خود با تم عشق خواهد بود و نیز از آن رو که وجود حق تام و فوق التمام است تجلی فعلی فرمود و فیض وجود را منبسط بر تمام ممکنات نمود پس حق باز با عشق بذات خود اگر بموجودات نیز از آن جهت که موجودات اشراق جمال او هستند عشق داشته باشد (که یحبهم و یحبونه) بحقیقت عشق او بغیر خود نبوده و در تمامیت عشق محتاج بغیر که موجب نقص است نخواهد بود و غیری مکمل عشق کامل او نگردیده است که اشراق حق غیر او نیست و مقصود حکیم از (و ان لم یعشق من الغیر)

دو معنی است یکی آنکه چون قبل از مقام تجلی و اشراق بعالم غیری وجود ندارد که حق معشوق او باشد یکی آنکه بعد از تجلی و اشراق هم غیری وجود حقیقی ندارد که حق عاشق آن غیر باشد پس سر حق عاشق خود و معشوق خویش است و هیچ کس عاشق یا معشوق او در مقام کند حقیقت الهیه نتواند بود و عشق خلق بحق حتی در مقام فنا باز به جلیات ذات اوست .

فصل بیست و هشتم

مَنْ شَاهَدَ الْحَقَّ لِرِمِّهِ لُرُومًا أَوْ تَرَكَهُ عَجْزًا رَ لَا
مَنْزِلَةَ بَيْنَ هَاتَيْنِ الْمَنْزِلَتَيْنِ إِلَّا مَنْزِلَةَ لِنَحْمُولِ وَمَنْ
تَرَكَهُ عَجْزًا فَقَدْ أَقَامَ عُذْرًا وَ هُوَ مُتَجَلِّ فَيُشْرِقُ
وَيُسْرِعُ نَحْوَهُ فَيَلْحَقُ وَ هُوَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ

هر آنکس که شهود جمال احدیت کرد از او دل برنگرفت و چون سیدالسااجدین گفت (من ذا الذی ذاق حلاوة ممبتک فرام منک بدلامن ذالذی آنس بقربک فاتبع عنک حولاً) که از چشمه عشق و محبت نوشید و شیرینی محبت را چشید که غیر تورا بر گزید و که انس با قرب تو یافت که بغیر تو توجه کرد؟

دو عالم را بیکبار از دل تنگ برون کردیم تا جای تو باشد

در آن مقام عارف یا آنکه از فرط لذت وصال از خود بکلی فنا یافت و مستغرق شهود جمال حق گردید و مانند مهیمین (فرشتگان عاشق و حیران جمال حق) دیگر ابدأ بخود توجه نکرد و بیخبر از خویش گردید و این یکنوع وصال است یا آنکه بمشاهده جلال و عظمت حق خود را عاجز تر از آن دید که در آن دریای بی منتهایی که عالم پیش او قطره بشمار نیاید کشتی تواند راند و بکلی ترک طلب وصال او کرد یعنی دانست که ممکن حد آنکه بواجب رسد ندارد و الی الابد در فراق است و همی گوید

بهر کامی بکویت وصل جستم دورتر گشتی چه از فریاد شب دیدم چه با آه سحر کردم این مقام هم که مقام فراق گفتیم باز نوعی از وصال است و بیر این دومرحله که

گفتیم یعنی یکی منزل شهود اسماء و صفات جمالیه است که عارف از خود فنا و بشهود حق بقا یافته و دیگر منزل شهود صفات و اسماء جلال که عارف خود را بعتاب (لن ترانی) مقهور و عاجز از مشاهده ببندد دیگر منزلی جز منزل خمول و حیرت نیست و مقصود از خمول یا مقام محو و مراتب اولیه فناست یا باز ایستادن از سلوک الی الله است اگر اول مقصود است ازین رو بین دو منزل است که مقام محو فناء افعالی است و نیمه منزل تا مقام فناء مطلق است و اگر خمول مرتبه نوقف در سلوک است باز بدین معنی بین دو منزل است که نوع مستعدان سلوک الی الله هر گاه در آن دو منزل فنای شهود جمال یا فنای شهود جلال نباشد در منزل سومند که نوقف و حیرانی است با آنکه آنهم نوع سلوک است و آنکس که در مقام شهود جلال است و از قهر خود را عاجز از وصال حق ببندد اگر بدین عذر از سلوک بسوی حق بایستد معذور است ولی در عین حال ایستادن با کمال سرعت بکوی یار عاجزانه میشتابد و باز بسیار دیار عشق و شهود است که این سیر حقیقت احسان بمقام انسان است و ازهر رنج فراقی لذت وصالی و از هر قدمی بکوی دوست اجر قربی یابد لذا حکیم بآیه تمسک فرمود که (ان الله لا یضیع اجر الحسین).

قصه بیست و نهم

صَلَّتِ السَّمَاءُ بِدَوْرَانِهَا وَ الْأَرْضُ بِرَجَائِنِهَا وَالْمَاءُ
بِسَيْلَانِهِ وَالْمَطَرُ بِهِطْلَانِهِ وَقَدْ نَمَسَى لَهُ وَلَا تَشْعُرُ
وَلَدَكُوْهُ اللهُ أَكْبَرُ

کلیه موجودات عالم بزبان استعداد ذاتی بحمد و تسبیح الهی مشغولند و آن تسبیح تنزیه و ستایش حضرت حق اول است بوجهی و تنزه و پاک شدن خود آنها از لوث ماده و عیب هیولانیت بوجهی بدانش آنکه چون موجودات بتعین خاص و مهیت مخصوص هر يك شئی از شئون غیبی حق را اظهار میکنند.

پس حمد الهی یعنی اظهار صفات کمالیه او کنند و چون بآن حمد از عیب امکانی یا نقصان استعداد هیولی خود را منزّه و پاک مینمایند پس بحمد و تسبیح تکمیل ذات خود کرده اند

و دیگر آنکه چون بحر کت جوهری همه از نقص روی بکمال میروند و از سر حد عدم و وجود که مقام ماده و هیولانیت است باقلیم وجود صرف و عقول قدسیه که واسطه فیض واجب برممکنند میشتابند و بهر حرکت در هر قدم افاضه کمالی بر آنها شود پس حرکت آنها حمد آنهاست از آن رو که تجلیات اوصاف حق و شئون وجود حقیقی بحر کت در آنها پدید آید این مقدمه کده معلوم گردید معنی کلام حکیم روشن شود کد فرمود آسمان بحر کت دائم ستایش ایزد متعال کند و بذکر اوصاف جمال و کمال حق مشغولست و زمین بتغیرو تبدیل جوهری حمد و ثنای الهی کند و آب سیلان و باران بریزش و هر چه در جهان غیب و شهود است از مجرد و مادی فلکی و عنصری بسیط و مرکب با شعور و عدیم الشعور همه بحمد خدا مشغولند بعضی با التفات و شعور و برخی من حیث لایشعر یعنی باسان استعداد بحمد و ثنا مشغولند نه باسان قال و حمد فعلی حق بحقیقت همان است که خدا خود را بتمام اوصاف کمالیه مظاهر کند که آن ایجاد تمام عوالم و وجود است و ذکر اوصاف خدا که حمد اوست بر ترو بزرگتر از آن است که دیگری تواند کرد زیرا حمد اظهار شئون کمالات محمود است و موجودات کد هر یک در حد کمال ماهوی و نقص امکانی خویش محدودند مقام لاحدی و کمالات نامنتهای حق را نتوانند اظهار کرد و انسان خاصه اکمل افراد آن کد مقام ختمی است چون مظهر الله و مجمع همه اوصاف کمالیه الهی و ظل مقام الهیت است و عالم که حمد فعلی خداست در او منطوبست.

گر چه وجودش حمد کامل الهی است ولی این حمد هم حمد خود حضرت احدیت است بر ذات خویش زیرا تا انسان عاری و منزله از اوصاف بشری و پاک از عیب و نقص امکانی نشود بمقام جمع الجمع کمالی نرسد و مظهر اسم الاله نگردد باین مقام حمد نرسد و چون از حد امکانی خود بیرون شد و بفتنای انیت خود بوجود حق در پیوست و بحقیقت گفت (شعر)

فانیم از خویش و موجودم بحق شد لباس هستیم یکباره شق
چون بمردم از حواس بوالبشر حق مرا شد سمع و ادراک و بصر

آنگاه تواندم مظهر و مظهر تمام اسماء الهی شود و حمد او کند پس این حمد نیز حمد خداست نه حمد انسان زیرا تعین بشری او بالکل بواسطه فتنای در حق از میان بر خواسته

و خدا با تجلی کامل در تعین ام‌التعین انسان کامل بحمد فعلی خود مشغول است زیرا حق بحقیقت اظهار اوصاف کمال خود در مظهر تام انسان کامل نموده مانند ایجاد عالم که آنهم گفتیم حمد فعلی یعنی اظهار کمال و جمال غیب الهی است .

فصل مسمی ام

إِنَّ الرُّوحَ الَّذِي لَكَ مِنْ جَوْهَرِ عَالِمِ الْأَمْرِ لَا
يَتَشَكَّلُ بِصُورَةٍ وَلَا يَتَحَلَّقُ بِخَلْقَةٍ وَلَا يَتَعَيَّنُ
بِإِشَاءَةٍ وَلَا يَتَرَدُّ بَيْنَ حَرَكَتِهِ وَ سُكُونٍ فَلِذَلِكَ
يُدْرِكُ الْمَعْدُومَ الَّذِي فَاتَتْ وَ الْمُنْتَظَرَ الَّذِي هُوَ
أَنْ وَ يَسِيحُ فِي عَالِمِ الْمَلَكُوتِ وَ يُنْتَقِشُ مِنْ
خَاتَمِ الْجَبَرُوتِ

روح انسان که حقیقت اوست روحیست از عالم امر یعنی عالم مجردات و جهان ماوراء طبیعت و بدون ماده و مدت که در این جهان است آنجا ماده و آثار ماده مانند اندازه و قدر و کیفیت و وضع و شکل و غیره وجود ندارد پس روح انسان دارای شکل و صورت و اندازه نباشد و باشاره حسی در نیاید و دست خوش حرکت و سکون نخواهد بود و مانند موجودات عالم خلق و جهان ماده اسیر عوارض جسمانی نیست برهان این مطلب آنکه روح انسان امور گذشته معدوم شده را که صورتش از ماده و مدت زوال یافته ادراک میکند و امور آینده را که در ماده و مدت هنوز در نیامده نیز ادراک تواند کرد پس البته حقیقت او از عالم ماده و مدت نخواهد بود که هر گاه مادی بود احاطه بر ماده و مدت نداشت و از گذشته و آیند زمان آگاه نمیشد پس آنچه در خواص عالم خلق است که لازم آن زوال و فقدان و وجدان مادی است در روح انسانی نیست و او از سیاران صحرای ملکوتست در صورتی که نقش و اثر نگین عالم جبروت هم در پیشانی وجود اوست یعنی نخست تهرشد ملکوتی و برزخی است و سپس تجرد عقلی و جبروتی خواهد یافت و حکیم ابونصر

اینجا بیک دلیل محکم و مختصرا کتفا کرده و مادر جلد اول حکمت الهی ادله دیگر نیز برای ایمان و اطمینان خاطر آورده ایم هر که خواهد رجوع تواند کرد و این برهان که در این مختصر ذکر شد هم برهانی مستحکم و دلیلی نزد اهلس بسیار متقن است .

فصل بی و یکم

أَنْتَ مُرَكَّبٌ مِنْ جَوْهَرَيْنِ أَحَدُهُمَا مُشَكَّلٌ
 مَصُورٌ مُكَيَّفٌ مُقَدَّرٌ مُتَحَرِّكٌ سَاكِنٌ مُتَحَيِّزٌ مُنْقَسِمٌ
 وَ الثَّانِي مُبَآئِنٌ لِلأَوَّلِ فِي هَيْدِهِ الْأَوْصَافِ غَيْرُ
 مُشَارِكٍ لَهُ فِي حَقِيقَةِ الذَّاتِ يَنَالُهُ الْعَقْلُ وَ تُعْرَضُ
 عَنْهُ الْوَهْمُ فَقَدْ جُمِعَتْ مِنْ عَالِمِ الْأَمْرِ . وَ مِنْ عَالِمِ
 الْخَلْقِ لِأَنَّ رُوحَكَ مِنْ أَمْرِ رَبِّكَ وَ بَدَنَكَ مِنْ
 خَلْقِ رَبِّكَ

انسان در این عالم ترکیب مرکب است از دو جوهر یکی جوهر جسم که شکل و صورت و کیفیت و کمیت و حرکت و سکون و مکان و قسمت پذیرفتن لازم آن است دیگر جوهر نفس ناطقه یا روان و روح که منزله از همه این اوصافست و هیچ شرکت بین این دو جوهر در حقیقت ذات نیست .

زیر و بالا پیش و پس وصف تن است

بی جهت آن جان پاک روشن است

اوست بی تغییر لاشرقیة

نی که تبدیلی و لاغربیته

و چنانچه بین عالم حس و عالم عقل عالمی برزخ و متوسط قائل شویم چنانچه عرفا و اشراقیین از حکما اثبات فرموده اند پس انسان حقیقت جامعه جمیع عوالم است

و نسخه منتخب از مجموعه کتاب تکوین و از نشئه برزخی نیز بهره‌مند است پس در وی عالمی جوهری سنخ عالم مثال برزخ بین جوهر حس و جوهر عقل هست که نه چون جوهر عقل از تمام عوارض مجرد و نه چون جوهر جسم مخلوط با همه عوارض است بلکه از بعض عوارض منزله و ببعضی مشوب و آمیخته است و توان گفت آن مرتبه خیال و وهم اوست که نه در مرتبه مجرد عقل است و نه با ماده و تجسم بدن و جوهر روح را بقوای حسی و مشاعر ظاهری نتوان شناخت و فقط مدرك او عقل است و وهم منکر و معرض از او چون محروم از لذت و کمالات اوست پس انسان وجود جامعی بین عالم امر و خلق است و مجمع البحرین عالم صورت و معنی از آن رو که روح وی از عالم امر لاهوت است و بدن از نشائه خلق ناسوت

(این طرفه که تن نیست زیگ مشت گل افزون وز هر دو جهان باز فزونست دل ما)

نص سنی و دوم

الْأَمْوَالُ يَخْتَصُّ فِي رُوجِهَا بِقُوَّةٍ قُدْسِيَّةٍ تَدْعُنَّ لَهَا
عَزِيْزَةً عَالَمِ الْخَلْقِ الْأَكْبَرَ كَمَا يَدْعُنَّ لِوَجْهِكَ
عَزِيْزَةً عَالَمِ الْخَلْقِ الْأَصْغَرَ فَنَاتِي بِمُعْجَزَاتٍ
خَارِجَةٍ عَنِ الْجِبَلَةِ وَالْعَادَاتِ وَلَا يَصْدَعُ عَمْرُ آتِهَا
وَلَا يَمْنَعُهَا شَيْئٌ عَنِ انْتِقَاشِ بِمَا فِي اللُّوْحِ
الْمَحْفُوظِ مِنَ الْكِتَابِ الَّذِي لَا يُبْطَلُ وَذَوَاتِ
الْمَلَائِكَةِ الَّتِي هِيَ الرُّسُلُ فَيَبْلُغُ مِمَّا عِنْدَ اللَّهِ إِلَى
عَامَّةِ الْخَلْقِ.

چون در فصول سابقه شرح اطوار و ترقیات نفس ناطقه را بیان کردیم تا آنکه سخن باینجا رسید که نفس را در سیر مقامات و وصول بکمالات حد و نهایت نیست و مقام او مقام لاحدی و بی‌نعمینی است و بالاجمال مرتبه فنای از ذات خود و بقای بحق

است مناسب آید که بیان حقیقت نبوت و خواص آن را متصل بدین ابواب شرح دهیم پس کوئیم رتبه نبوت که مقام اطلاع براسرار غیب است و اخبار از عالم الهیت دارای اختصاصاتی چند است که به لورکلی در این سه خصلت که اکنون ذکر میکنیم مندرج است اول آنکه جسم عالم کبیر و قوای طبیعی آن همه محکوم فرمان روح قدسی اویند هیکل این عالم کبیر بمنزله بدن اوست یعنی آن گونه که بدن و قوای بدن انسان اطاعت از روح او کنند بدان گونه هم جسم کلی این عالم اطاعت از روح کلی او کند و منشاء همه معجزات و خوارق عادات مانند شوق قمر و تسبیح سنکریزه و عصا و ازدها و احیای اموات و غیره همین تصرف و این قوه است و روح مقدس او آینه بی زنگار است در مقابل نقوش ثابتہ لوح محفوظ لذا بدون هیچ مانع تمام حقایق آن لوح که موجودات الواح عالم قدر همه رقائقی آنحقانی هستند در آن روح مقدس منتقش میگردد و آن لوح همان کتاب آفرینش خداست که از ازل تاابد بر حرفی بلکه بر نقطه از آن خط بطلان کشیده نشود و نفوس فرشته گان که رسولان الهی و مبلغ حکم خدا بسوی خلائقند حروف عالیات آن کتابند گرچه فهم آن براهل بحث و ارباب قال بسی مشکل و این بیان بر غیر اصحاب و جد و شهود حال شکفت انگیز است که مالا آنکه حروف کتاب آفرینش باشند چون فهم کتاب و حروف و کلمه را اصوات خارجه از فم یا نقش حاصل در لوح حسی پیدا داشته اند در صورتیکه این پندار عوام است و دانشمندان و صاحب نظرانرا نظری فوق این افهام این اجمال مطلب بود.

(شرح اسفار اربعه)

و برای توضیح مبحث نبوت بشرحی مختصر در بیان اسفار اربعه نیازمندیم پس کوئیم باید دانست که در سلوک انی الله برای وصول بمعراج ملکوت عارفانرا منازل بسیاریست که عارفی گوید :

(از در دوست تا بکعبه دل عارفانرا هزار و یک منزل)

اهاسالك الى اله را در سیر تا مقام نبوت بنا بر تحقیق اهل حکمت و معرفت چهار سفر کلی است .

اول - سفر (من الخلق الى الحق) یعنی روح انسانی از تعقل و فکرت در عالم خالق

و نظر در کتاب آفاق و انفس بدیده بصیرت باطنی آیات و تجلیات الهی را مشاهده کند که فرمود عزم قائل (سزیه‌م آیانا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق الخ) و از آثار و معلولات حادثه و گردش افلاک و حرکات عناصر و تجاذب سیارات آسمانی و نظام و انتظام عالم و ترتب غایات بر مبادی بطور ضرورت و دوام و حرکت جوهری و اشتیاقی موجودات باقلیم کمال و احتیاج و ارتباط اشیاء نسبت بیکدیگر و حسن تنظیم در ترتیب آفرینش و خلاصه از تمام زیبایی خلقت و کمال آراستگی عالم وجود که (ماتری فی خلق الرحمن من تفاوت) بی صنایع عالم برد و بمعرفت و شهود حق بسرحد یقین رسد و البته مقام تجلیه که آراستن سالک بظواهر شرع و اداء واجب است و ترک حرام لازمه این سفر است و بانماز و روزه و خدمت و احسان بخالق و ترک فضولات زندگی و زهد و تقوی و پارسایی این راه را توان پیمود و از علم تصویری بمرحله تصدیق رسید تا آنگاه که بزبان قلب و لسان فطرت (لا حول و لا قوة الا بالله) گوید و هر قوه و قدرت و جذب و شوق و عشق که مبدء حرکات عالم است از جانب مبدء متعال داند و بحکم (یدالله فوق ایدیه‌م) دست قاهر خدا را بالای تمام دستهای قدرت مشاهده کند با کده دستها همه را آستین دست حق داند و اینجا وصول بمقام معرفت و علم الیقین یافته و سفر من الخلق الی الحق بیایان رسد و عارف بمقام توحید عام متحقق شود یعنی بوجود صانعی بطور یقین پی برد.

دوم - سفر (من الحق الی الحق) است یعنی بعد از مقام علم الیقین و معرفت بوجود حق که هستی مطلق است باز سالک از حرکت اشتیاقی باز نایستد و با عشق فطری بکمال مطلق متوجه بحق شود و در مراتب اسماء و صفات سیار بحار اسرار گردد و بحسن و کمال کامل حق مبتهج و باجمال نامتناهی آن ذات قدوسی صفات عشق ورزد و بسیر معنوی و تعلیم الهی که (و علم آدم الاسماء کلاها) در اسماء حقیقی الهی (ند اسماء لفظی) مشاهده ظهور هر اسم را در مظاهر خود کند و در جمیع عوالم غیب و شهود حکومت و تأثیر اسماء الهی را در مظاهر خود شهود کند و دو تعین کلی اسماء لطیفه و قهریه را در خالق ادراک کند و بهشتیان و دوزخیان که مظاهر لطف و قهرند و اوصاف و افعالیکه موجب لطف یا قهر شود بتعلیم حق در مکتب وجود بیاموزد و نسبت اسم را بامسمی و نسبت هر يك اسماء را با تجلی آن در

تعیینات امکانی درباب و مبدء پیدایش هر وصف و نعت و اسم و حد و رسم نظام کیانی و نشانه خلقی را از آن مقام نظام ربانی و عالم ربوبی شناسد و معنی (یا من کل شیئی موجوده) را بیقین دریابد که همه چیز بحقیقت وجود و وجود حقیقی که مختص ذات احدیت است موجود است و البته تخلیه یعنی پاک شدن نفس از زرائل اخلاق و تخلیه یعنی آراستن بملکات فاضله که در علم اخلاق مستور است و آرایش نفس قدسی بحیله اوصاف کمال و تخالق باخلاق الله در این مرحله لازم و در این سفر ضرور است تا سالک بمقام توحید خاص نائل گردد و بزبان ذات و فطرت (لا اله الا الله) گوید و اینجا طایعۀ شأن مقام نبوت است و سالک قابلیت منصب اخبار عن الله بالذات خواهد یافت و حکومت بر اعیان عالم که مظاهر اسماء حقند تواند کرد و اینجا سفر دوم (من الحق الی الحق) پایان رسد.

سوم - سفر (من الحق فی الحق) یعنی بعد از سیر اسماء و صفات و تجلیات اسماء در نشأت و عوالم وجود که (و باسمائك اللتی ملات ارکان کل شیئی) اشاره بآنست باز سالک الی الله بحرکت اشتیاقی متوجه سرالسر عالم و حقیقه الحقائق وجود گردد و از نظر و توجه الی الله ببالاتر که نظرفی الله است عروج کند و در آن مقام از شهود وحدت قهاریه و احدیت مطلقه الهیه و مشاهده وجه اله باقی در عالم هستی هر چه غیر آنرا هالک و باطل - الذات بیند و همه ماهیات و مفاهیم حتی اسماء و صفات را نفی کند که سید موحدین علی علیه السلام فرمود (کمال معرفته نفی الصفات عنده) و آن ذات قدوس صفات یگانه و یکتا را اقدس از هر شائبه تکثر شناسد و از هر گونه حیث و جهت و صفت کثرت منزله بینند و چه حیثیت تعلیلیه که در وجودات امکانیه است و چه حیثیت تقییدیه و انضمامیه و انتسابیه و انتزاعیه که در ماهیات است بحکم (تنزه او از مجانسه مخلوقات) همدر آن وحدت حقیقی در نظر شهود نفی و منفی سازد و زبان دل و لسان سراو گوید:

(یکی گو یکی جو یکی دان یکی بین)

سوی الله و الله زور و باطل)

در آن مقام فنای خود را در شهود خدا و فنای کل را در آن وجود حقیقی بچشم باطن و دیده حقیقت بنگرد و از ذات خود و ذوات کثرات امکانی که اعدام و باطیل و سراب بقیعه و

عاطل و باطل بالذاتند اثری در نظرش بجای نماند و افعال خلق را در فعل حق محو یا بد صفات خلقی را در صفات ربوبی و ذوات امکانی را در ذات و جویی فانی و مندی و محو و منظمس بیند در اینجا سالک الی اله بمقام و منصب ولایت کلید رسد که باطن نبوت و رسالت است و از حاق وجود مبعوث بدان مقام گردد و چنانکه بیان شد لازمه این سفر فنا سالک است بفنای اوصافی و ذاتی که بعد از مقام تجلیه در سفر اول و تخلیه و تحلیه در سفر دوم بدین مقام فنا در سفر سوم واصل شود و اینجا بکلی محو هر گونه تعیین است و دیگر شرحی از آن در عبارت بلکه در تخیل و تعقل هم نگنجد که سالک سراپا عشق مطلق بجمال مطلق گردد

و (هر چه گویم عشق را شرح و بیان

چون بعشق آیم خجل کردم از آن)

و چنانکه عارف سالک الی الله در این مقام بماند با آنکه شأنیت رسالت و شایستگی رتبه خلافت الهیه یافته باز بالفعل مبعوث بمقام نبوت الهیه نباشد زیرا در آن مقام توجه بمظاهر خلقی نداشته و از استغراق تام و فنای کامل در حق و عشق و ابتهاج در حضرت حسن مطابق باوصاف و اسماء الهی ناچه رسد بمظاهر خلقی هیچ التفات نتواند داشت و هویتی جز آن هویت حقیقی نتواند دید زیرا بزبان سرالسر باطن بد کر (لا هو الا هو) که توحید خاص الخاص است مترنم است و مصداق (اولیائی تحت قبالی لایعرفهم عیری ایسو بانبیاء و یغبطهم الانبیاء) گردد و اینجا سفر سوم (من الحق فی الحق) بیابان رسد .

چهارم - سفر (من الحق الی الحق) است که این مقام بقای بعد الفنا و صحو بعد المحو است و شأنیت نبوت بمقام فعلیت رسد و از جانب حق و حقیقه الوجود مبعوث بخلق گردد و بتبلیغ احکام الهیه و شرح اوصاف و نعوت جمال و جلال حق مأمور گردد و خلق را بلسان وحی (وما ینتطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی) دعوت الی الله کند و بحکومت و تأثیر اسماء و اوصاف الهی در خلق و کیفیت ظهورش در مظاهر امت را آگاه سازد یعنی خلق را از عالم کثرت بمقام وحدت رجوع دهد و از شرک بتوحید کامل و از کفر و ضلالت و شقاوت براه ایمان و هدایت و سعادت ابد بر گرداند و بزبان ذات و حال و مقال

(قولوا لا اله الا الله تفلحوا) گوید و مرد مرا براه مستقیم که طریق فطرت بسوی کمال و سعادت است (فطرت الله الّتی فطر الناس علیها) هدایت فرماید و حجب ظلمانی کثرت را از نظر مستعدین مرتفع سازد و برای استعداد و نشر معرفت و توحید الهی در نفوس بییان انواع عبادات و ریاضات و طاعات و تعلیمات عالیّه و حکمت‌های الهیه نفوس را ازدام شهوت و غضب و میول حیوانی برهاند و نزع وجود و اختلاف را از میان امت بردارد و اساس انس و عشق و محبت و وحدت ایجاد کند یعنی بکار (تیلوا علیهم آیاتہ ویز کیهم و یعلمهم الكتاب والحکمة قیام کند) و بوضع سیاست حقّه و حکومت عدل مطابق و سلطنت الهیه جامعه بشر را سوق بمقام کمال دهد و از جانب حق به خطاب (ادع الی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنه و جادلهم بالّتی هی احسن) مخاطب شود و باید دانست که از هر یک از این اسفار ار به در مقام رسالت نشانی است که بنی و رسول بآن اوصاف و نشانها شناخته شود از سفر اول زهد و تقوی و عبادت و ترک التفات بزوائد عالم طبیعت است و بذل و احسان و اعطای بخلق از سفر دوم دعوت باستعالای همت نفوس قدسی برای استعداد اتصال و ارتباط با اسماء لطف و اوصاف جمال و تحذیر از اسماء قهر و جلال که عبارت از بشارت نیکوکاران و انداز بدکاران است و ارشاد عقول بحقایق توحید و اسرار ربوبیت و شرح عقوبت و پاداش زشت و زیبای اعمال در نشانه آخرت است و از سفر سوم حیرت نورانی و استغراق در حضرت احدیت و صفات الهیت که فرمود (اولیائی تحت قبایی لایعرفهم غیری الخ) و تنزیه نفوس از توجه بغیر حق و تعلیم اموریکه نفوس ناطقه بنفسه از ادراکش عاجز و اسراریکه عقول کامله هم از فهم آن بحیرت و دهشت افتد و شاهباز فکرت از پرواز در آن فضای بی انتها باز ماند و هزاران هزار اسرار دیگر که بیرون از محوطه ادراک است و از سفر چهارم اطاعت کامل خلق است نسبت باو و عشق فطری و حب ذاتی نفوس قدسی با آداب و اخلاق و سنن وی و از طرف رسول حرص و شوق و ولع در تربیت و تالاه امت و شوق و عاطفند شدید بر هدایت خلق و تفوق وی در جسم و روح از علم و قوه و شجاعت و فصاحت و کرامت و سطوت خلاصه استیلائی کامل روحی بر تمام امت و قهر دشمنان که (ایقلبن انا ورسلی) (وزاده بسطة فی العلم والجسم) و دیگر ظهور معجزات و خوارق عادات و تصرف در کون برآی

تثبیت مقام نبوت و افحام معاندان و الزام منکران طبق ضرورت و مصلحت و باز حب و اشفاق و رافت و رحمت کامل بتمام خلق (که ارسلناک رحمہ للعالمین) و استغراق اوقات در رضای حق و عشق و ابتهاج او بتمام امور قضاء و قدر و شهود تمام امور بر طبق مصالح عالم و رضا و نوکل و تسلیم حق که (قل لن یصینا الا ما کتب اللہ لنا و مولینا) و بسیار امور دیگر که زبان قلم از بیانش عاجز و عروج عقول جز سیمرغ عقل کامل خانمیت از پرواز بقاف آن معراج حقایق قاصر است و ادراکش بطوری و راء طور عقول ضعیف امت است و تا همین حد هم از اشارات خود صاحبان وحی و الہام و سالکان الی اللہ ماخون و مسطور گردید و اللہ الہادی الی الحق و شهود حسنہ المطلق .

فَصْحَمِی وَ مِیوم

الْمَلَائِكَةُ صَوْرٌ عِلْمِيَّةٌ جَوَاهِرُهَا عُلُومٌ اِبْدَاعِيَّةٌ
 كَيْسَتْ كَأَلْوَحٍ فِيهَا نُقُوشٌ أَوْ صُورٌ فِيهَا عُلُومٌ بَلْ
 هِيَ عُلُومٌ اِبْدَاعِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِذَوَاتِهَا تَلَحُّظُ الْاَمْرِ
 الْاَعْلَى فَيَنْطَبِعُ فِي هُوِيَّاتِهَا مَا تَلَحُّظُ وَ هِيَ
 مُطْلَقَةٌ لَكِنَّ الرُّوحَ الْقُدُسِ يُنْحَلِطُهَا فِي الْيَقِظَةِ
 وَ الرُّوحَ النَّبُوَّةِ يُعَايَشُهَا فِي النَّوْمِ

فرشتگان عالم بالا صور علمی جوهری یعنی از جواهر مجردة عالم ابداعند و لوح و قلم نیز از فرشتگان و عقول قدسیه اند نه آنکه قلم آلت کتابت حسی و لوح صفحه کتاب جسمانی و نقش لوح نقش محسوس باشد تا آنکه اینها قالبی برای علم و معنی باشند بلکه حقیقت علم و صرف معنی هستند لیکن علم و معنایی که قائم بذات خودند نه علمی که از مقوله کیف است و عرض قائم بغیر و آنها بواسطه صفای ذات خود عالم اعلی را مشاهده توانند کرد و در آن مشاهده احکام آن عالم مانند نقش در آئینه ذات آنها منطبق

شود چون از خود هیچ رنگ و کدورت ندارد (معانی روح) و روح هم بر چندین معنی اطلاق شود یکی (روح بخاری) که بخار متولد از خون صافی قلب است و بواسطه لطافت نافذ در اعصاب حس و حرکت و واسطه بین بدن و قوای نفس است (دیگر روح نباتی) که اثرش تغذیه و نمو و تولید است و جذب و امساک و هضم و دفع و غیره (روح حیوانی) که لازمه اش حس و حرکت ارادی و شهوت و غضب یعنی میل بملازمات خود و نفرت از ناملازمات است (دیگر روح انسانی یا روح قدسی) که علاوه بر آن آثار دارای ادراک کلی و فهم مجردات عقلی است و معانی بسیطه و ابسط معانی وجود را که علت العلل و آفریننده عالم است ادراک تواند کرد (دیگر روح کلی) که مراد حقیقت جامعۀ انسان کامل است و روح القدس از تعنیات و مراتب تجردی اوست و روح نبوت از شئون مثالی و ظهور برزخی او پس معنی کلام حکیم معلوم شد که فرمود روح قدس با فرشتگان عالم بالا در حال بیداری در پیوندد و با آنها از راه باطن گفت و شنید کند که (الذین قالو ربنا الله ثم استقاموا تتنزل علیهم الملائکه) و روح نبوت در حال خواب با فرشته معاشر و هم صحبت گردد و البته پیمبران اولوالعزم و اعلانی از همه مقام ختمی مرتبت که دارای روح کلی هستند آنرا هم روح قدس و هم روح نبوت است پس هم در بیداری و هم در عالم خواب با عالم اعلی ارتباط و پیوستگی دارند (اجساد هم فی الدنيا و قلوبهم فی الملا اعلی) آنان هستند لیکن پیمبران جزء و نخستین مراتب نبوت اتصال روح نبی در خواب با فرشتگان است و در بیداری هر نبی را میسر نیست بلکه در بیداری ارتباط با فرشتگان مختص پیمبران عالی رتبت است که (تلك الرسل فضلنا بعضهم علی بعض) و چون روح و نفس اینجا بیک معناست پس برای تحقیق کامل این فص و چند فص بعد که بیان قوای نبات و حیوان و انسان است حدیث شریف کمیل که از حضرت مولی الموحدین امیر المؤمنین علیه السلام در معنی نفس و روح سؤال کرده در این باب ذکرش با تمام عباراته الشریفه با ترجمه و شرح بسیار مناسب است

حدیث کمیل

در کتاب علم الیقین محقق فیض قدس روحه و سائر کتب معتبر حدیث روایت شده که کمیل زیاد خدمت حضرت رسید و عرض کرد (یا مولای اربدان اعرافی نفسی) میخوام نفس

ناطقه و روان را بشناسانی حضرت درپاسخ فرمود (یا کمیل ای الانفس تريد) کمیل ا کدام نفس مقصود تو است عرض میکنند (و هل هي الانفس واحدة) مگر نفس بیش از یکی است حضرت فرمود یا کمیل (انما هي اربعة) نفس بر چهار مرتبه و چهار نوع منقسم شود :

۱-- (النامية النباتية) .

۲-- (والحسية الحيوانية) .

۳-- (والناطقه القدسية) .

۴-- (والكلية الالهية) .

نفس نباتی نامیه نفس حسی حیوانی نفس ناطق قدسی نفس کلی الهی (ولکل واحد من هذه خمس قوای و خاصیتان) و هر یک ازین چهار نفس پنج قوه و نیرو دار است و دو خاصیت مخصوص آنهاست (فالنامية النباتية لها خمس قوای ماسکه و جاذبه و هاضمة و دافعة و مربیة و لها خاصیتان الزیادة و النقصان و انبعائهما من الكبدة) نفس نباتی دارای پنج قوه و دو خاصیت است پنج قوه ماسکه و جاذبه و هاضمه و دافعه و مربیه است و دو خاصیت افزایش بدن و کاهش تن است و از کبد که محل پیدایش کیموسات اربع است یعنی خلط صفرأ و سودأ و بلغم و دم این روح برانگیخته میشود (والحسية الحيوانية) لها خمس قوى سمع و بصر و رشم و ذوق و لمس و لها خاصیتان الرضا و الغضب و انبعائها من القلب) نفس حسی حیوانی دارای پنج قوه است شنوائی و بینائی و قوه بوئیدن و ادراك بوهای خوب و بوهای بد و چشیدن مزه ها و لمس کردن یعنی قوه ای که نرمی و زبری و سبکی و سنگینی و سردی و گرمی و امثاله را تشخیص میدهد و دو خاصیت این روح رضا و غضب است یعنی دایم شهوت و میل بمالایمات مادی دارد و نفرت و اعراض از نامالایمات عالم طبیعت و این روح از قلب صنوبری که دستگاه پیدایش خون کامل تصفیه شده است برانگیخته میشود و ما تا این قسمت از حدیث را که بمعرفت نبات و گیاه شناسی مربوط است یا طب و بمعرفه حیوان و فیزیولوژی راجع است بدان علم حواله کرده و قسمت راجع بانسان و قوای عالییه را مشروحتر میسازیم و بالله التوفیق .

(والناطقه القدسية لها خمس قوى فكر و ذكرو علم و حلم و نباهة و ليس لها انبعاث و هي اشبه الاشياء بالنفوس الملائكية و لها خاصیتان النزاهة و الحكمة) نفس ناطقه قدسیه

دارای پنج قوه است فکر و ذکر و دانش و بردباری و حلم و علوهمت و از جسمی منبعث نمیشود بلکه مجرد است و شبیه‌ترین چیزها بفرشتگان عالم قدس است .

شرح

«قوة فکر و مقام آن در روانشناسی علمی»

این قوه فکراست که با تتبع و گردش در معلومات خود مجهولات را بدست می‌آورد و هر چه بیشتر قوه فکرت را بکار اندازد هر ساعت مجهولانی بر روی معلوم و حقایقی بر او مکشوف میگردد و همین قوه است که پیغمبر اکرم ﷺ بر حسب مراتب تفکر در علوم فرمود (تفکر ساعة خیر من عبادة سنة اوستین سنه اوسبعین سنه) تفکر یکساعت بهتر از عبادت یکسال یا شصت یا هفتادسال است همین قوه فکرت است که شهر پرواز عنقای نفس ناطقه است بقاف عقل و عرش معرفت الهی همین قوه فکرت است که انسان را از صحرای جهل و بیابان حیرانی بسر منزل علم و ایمان و اطمینان میرساند همین قوه فکرت است که آدمی را از مقام پست (اولئك كالانعام) بمقام بلند (لقد کرمنابنی آدم) میرساند و بتاج سلطنت (و حملناهم فی البر والبحر) بر ملک و بحر ملکوت را مسخر میکند و (زرقناهم من الطیبات) ما را بنعمتهای گوناگون جسمانی و علوم و حقایق آسمانی بهره‌مند میسازد و بر بسیاری از موجودات عالم ملک و ملکوت حتی اصنافی از فرشتگان عالم قدس برتری میدهد که (وفضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا) همین قوه فکرت است که شخص را از نکبت ماده‌پرستی و اسفل‌الساقلین شهوت و جهل و پستی میرهاند و باز بمقام احسن‌التقویم حکمت و عدالت و نباهت و علوهمت و عزت و سعادت دو جهان میرساند .

خلاصه قوه فکرت حیرت‌انگیز دریائی است که هر موجش شانی از مقام انسانیت را پدیدار میسازد و کوهری از کوهرهای گرانبهای حکمت و علم و انکشاف را نثار جامعه بشریت میکند و عجائب خلقت را بازرسی نمود و پی به بسیاری از اسرار طبیعت و اطوار خلقت میبرد و نتایج را از قیاسات اقتباس میکند و جهانی وسیع و مدنیتهای عالی تشکیل میدهد و بزرگترین اثر این قوه پی بردن بعلم و علت‌العلل عالم آفرینش یعنی شناسائی

خدا و آثار قدرت و حکمت‌های الهی است (و یتفكرون فی خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا) (ان فی ذلك لآیات لقوم یتفكرون) .

«قوه ذکر و اهمیت آن در عالم انسان»

این قوه ذکر یعنی یاد آوردن امور و بخاطر آوردن حوادث گذشته نیروی شکفت انگیز است در انسان و یکی از ادله روشن تجرد نفس ناطقه است (زیرا نقشی که از ماده زائل شود باز کشتن آن محتاج بعلت مستأنف است و این قوه ذکر نقوشی که از لوح ذهن زائل شده باز بدون علت مستأنف بر میگرداند پس عملش شبیه باعمال جسمانیات نیست پس مادی نیست و مجرد است) این قوه ذکر و بیاد آمدن نیروئی است که بدون آن چرخ حیات انسان نمیگردد و روابط حیات انفرادی و اجتماعی بشر بی این قوه مقطوع میگردد تداعی معانی و تسلسل و تعاون خواطر که از مهمترین اعمال نفس ناطقه است در روانشناسی اثر این قوه است ایزد یکتای دانا این قوه را بانسان عطا فرموده و مدیر کل ادراکات او قرار داد تا بتواند با ایمان و خداپرستی تشکیل حضرات و مدنیت دهد و روابط اجتماعی و شرکت و معامله و تبادل کار و متاع و حقوق و اعراض را با بهترین وضع برقرار دارد خلاصه اگر این قوه یادآوری در بشر نبود حیات اجتماعی نداشت بلکه حیات انفرادی او هم حیات انسانی نبود و تمام حیثیات اجتماعی و انفرادی بشر رهین این قوه است پس این قوه ذکر را هم مانند نیروی فکر میتوان از خواص ذاتی و کمالات جوهری انسان شناخت یعنی از لوازم فصل ناطقیت یا جانشین فصل وی دانست .

این قوه نیز مانند قوه فکر از حکمت‌های الهی و عنایات ربانی و آیات سبحانی است در انسان که مهمترین اثرش از طریق فطرت ادراک روابط عالم خلقت است و شناختن مبدأ آفرینش و متذکر حق و حقیقت شدن که (انما یتذکر اولوالالباب) و بیاد خدا اقبال نمودنست که علی علیه السلام فرمود :

من احب ان یرتع فی ریاض الجنة فلیکثر من ذکر الله) و ممکن است غرض از ذکر در این حدیث تنها همان ذکر خدا و توجه قلب بایزد متعال باشد که غایت و نتیجه امور سابق الذکر است و ذکر هم که یکی از نام‌های قرآن است بدین سبب است که

انسان را بیاد خدا آرد و متذکر عهدالست و عالم تجرد و بقاء گرداند (نحن نزلنا الذکر) انما تنذر من اتبع الذکر).

(علم یا عالی ترین صفات انسان)

اما علم بر دو قسم است علم حضوری شهودی و علم حصولی ارتسامی اول **حضور** ذات معلوم است بی واسطه صورت ذهنی آن مانند علم انسان بذات خود و بافکار و اندیشه‌های خویش نظر بقسم اول معصوم علیه السلام فرمود:

(العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء) علم نوریست که خدا در دلها میافکند یا

امیر المؤمنین علیه السلام فرمود:

(العلم محیی النفس و منیر العقل) علم زنده کننده نفس ناطقه و روشنی بخش عقل

انسان است و نظر بقسم دوم فرمود:

(العالم بالاعمال كالشجر بالثمر) عالم بی عمل درخت خشک بی بر است یا فرمود:

(آفة العامه العالم الفاجر) آفت و فساد عوام عالم فاسق است و نظر بهر دو نوع باز

حضرت علی علیه السلام فرمود:

(العلم علما علم مطبوع و علم مسموع و اذا لم یکن المطبوع لم ینفع المسموع)

علم بر دو گونه است فطری خداداد و تحصیلی و اکتسابی از خلق و هر گاه شخص در

فطرتش علم ننهادند علم اکتسابی ویرا نفع نبخشد بهر حال علم در این حدیث ظاهراً علم حضوری

است و البته این علم از نیروهای نفس ناطقه قدسیه است که تا روان انسان و نفس ناطقه

بمقام شهود حقایق عقلی و انوار غیبی رسد و الا هنوز انسان نشده و انسان باین مقام یا بقوت

نفس در اصل خلقت مانند اندیاء و اولیاء بوحی و الهام رسد یا از طریق پیروی آنان

و سلوک طریق ایمان و بمجاهدت با نفس و طاعت و ریاضت و یا بوصول یافتن بنتیجه علم

تحصیلی تصویری که از مرحله تصور بر منزل تصدیق و یقین رسد و میتوان گفت مقصود از علم

در این حدیث مقام علم الیقین و درجه استیقان است که پس از مقام فکر و ذکر انسان بدرجه

علم ثابت و اطمینان میرسد چنانکه ممکن است در آیات قرآن (یرفع الله الذین آمنوا

واوتوا العلم) و (شهداله انه لا اله الا هو و الملائکة و اولو العلم) (و علم الانسان مال یعلم) از

علم مقصود یقین و ادراک ثابت مطابق واقع با ایمان و اطمینان باشد بهر حال علم تصویری و ارتسامی تنها بدون تصدیق البته مقصود نخواهد بود بلکه یا مقام شهود یا مقام علم-الیقین و اطمینان از خواص مقام انسانیت و لوازم نفس ناطقه قدسیه است .
دیگر فرمود (حلم و نباهة)

« مقام حلم و اهمیت آن در عالم وحدت و کثرت »

یکی از نیروهای نفس ناطقه قدسیه حلم و بردباری با خلق است حلم یعنی نیرو و ملکه‌ایکه انسان زمام شهوت و غضب خود را تواند گرفت و نابجا بواسطه ورود حوادث ملایم و نامالایم دامان تحمل و شکیمیائی را از دست ندهد و کم ظرفی و بی طاقتی هنگام ورود ناگواربها از خود نشان ندهد بلکه چنانکه حضرت موالاالموحدین فرمود :

(المؤمن كالجبل الراسخ لا يزعه العواصف) اهل ایمان مانند کوه سخت بنیادند که تندباد حوادث و فتنه‌های عالم آنرا از جای برنکنند و فواید این صفت حلم بسیار است که در کتب اخلاق منظور است و اینجا ما برخی را اشاره کنیم صفت حلم دشمنان انسان را اغلب دوست میکند و دوست را ثابت قدم در دوستی میگرداند و از شرور بداندیشان و مغرضان محفوظ میدارد و از مفاسد بسیاری که در بی حلمی و عصبانیت است امان میبخشد و شخص با حلم و مردم بردبار همیشه در راه علم و اکتشاف و هنر و کمالات و برهر کار عالم موفق و بردشمن و دوست غالب میشوند و هر انسان اجتماعی و هر پیشوای صالح از تحصیل این صفت حلم ناگزیر است زیرا آنرا دشمن و دوست بسیار هست و صفت بردباری است که انسان را با دوستان بمرود و محبت و امیدارد و با دشمنان بمدارا سلوک میکند و از مزایای دوستی بهره‌مند و از شرور دشمن ایمن میسازد که آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است با دوستان مروت با دشمنان مدارا پس سعادت و آسایش دو عالم انسان رهین این قوه است و یکی از ارکان خلق عظیم که خدای سواش را بدان ستوده حلم آن بزرگوار بود که آنحضرت کوهی زوقار و بردباری بود در عرصه عشق شهسواری بود .

(نهایت و علو همت و بزرگی روح)

یکی از صفات نفس ناطقه قدسیه صفت نهایت و بلندهمتی است در جهان هر کس بهر مقامی رسید از نظر بلند و همت عالی رسید روح بزرگ همیشه بامور عالی و کارهای ستوده و استعلائی معنوی و محاسن بزرگی آمیخته است و هرگز بیستی همت و قبایح و زشتیهای اخلاقی و ذنات و ذلت برای نیل بمقاصد خود تن در نخواهد داد و این نیروی عالی خوی نفوس مستعلیه است و از خواص این خلق و این قوه جود و سخاوت و احسان بخلاق است و کریم النفس و با شجاعت و غیرت و عزت نفس زیستن است و هر چه انسان همتش عالی تر است مال و جاهه نیای بی ثبات در نظرش بی قدرتر است بدین جهت اگر غنی است سخی و اگر فقیر است صبور است و در هر حال فقر و غنا خود را بزرگ میدانند و در عین بزرگی با کوچک و بزرگ خلق تواضع و فروتنی میکنند و با فقیران با ایمان و مستمندان با علم و معرفت متواضع تر خواهد بود و هرگز بچشم حقارت بکس نمینگرد از کلمات امیر المؤمنین علیه السلام است .

(الشرف بالهمم العالیة بالارمم البالیة) شرف و بزرگی بهمت بلند است نه باستخوان پوسیده پدران خلاصه صفت علو همت و عظمت روح که بسیاری از اوصاف ستوده و محامد اخلاق لازمه اوست یکی از نیروهای نفس ناطقه قدسیه است و شاید مراد از نهایت تمبه و انتقالات دفعی و قوت حدس و فراست و بیداری است .

«ولیس لها تبعات و هی اشبه الاشیاء بالنفوس المملکیه و لها خاصیتان النزاهة و الحکمة»
و منبعث از جسمانیات نیست مانند نفس نباتی و حیوانی که از کبد و قلب برانگیخته میشود بلکه نفس قدسی از عالم تجرد و نشاءه ملکوتست و منزله از ماده و مادیات و برتر از جهان حس و محسوسات و شبیهترین چیز بنفوس فرشتگان عالم بالاست و این نفس را دو خاصیت است یعنی دو چیز از مختصات اوست یکی نزاهت و یکی حکمت ممکن است غرض از نزاهت راجع بکمال عقل نظری و جنبه دانش او باشد یعنی تنزه ذات و ادراکات ذاتی او از ماده و غرض از حکمت راجع بکمال عقل عملی و جنبه کنش او باشد یعنی صدور افعال مناسب مقام انسانیت و اعمال واقع در طریق تکامل روح قدسی

یا مراد از نزاهت مقام تجلیه بآداب شرع و تخلیه از زرائل اخلاق است و مراد از حکمت مقام تجلیه و آراستن نفس بفضایل و کمالات انسانیت یا مراد از حکمت و نزاهت حکمت علمی و عملی است یا مقام جامعیت نشانه ملک و ملکوت یا حکمت شهود اشیاء علی ماهی علیه بقدر طاقت البشری که در کلام رسول صلی الله علیه و آله است (رب ارنا الاشیاء کما هی) و نزاهت تزکیه نفس است که فرمود:

(قد افلح من زکاهها) یا مراد از حکمت تشبه بالا عالم یعنی تخالق با خلاق الله است و نزاهت زهد و تنزه نفس از علائق جهان مادی و خلاصه مراد از حکمت و نزاهت عشق و علاقه علمی و عملی بعالم قدس و تجرد است بهر حال این دو صفت نزاهت و حکمت بهر یک از معانی مذکور که مال همه یکی است بروح قدسی ناطقه انسان اختصاص دارد چنانکه نمولازمه نفس نباتی و شهوت و غضب لازمه نفس حیوانی است این وصف هم مخصوص برای نفس قدسی انسان است (والکلیه الالهیه لها خمس قوای بقاء فی فناء و نعیم فی شقاء و عزفی ذل و فقر فی غنا و صبر فی بلاء و لها خاصیتان الرضا و التسلیم) فرمود نفس کلیه الهیه نیز دارای پنج قوه است بقای در حال فنا و تنعم در عین محرومی عزت در عین ذلت و فقر در حال غنا و صبر در هنگام بلا و دو صفت مخصوص او رضا و تسلیم است.

(نفس کلیه الهیه)

پس از مقام نفس ناطقه قدسیه مرتبه نفس کلیه الهیه است و این نفس جوهر لاهوتی و حقیقت ظلیمه الهیه است و چنانکه نفس نباتی و حیوانی منطوی است در نفس ناطقه قدسیه که بعد از آنها در قوس صعود است همین گونه نفس کلیه الهیه هم بعد از ناطقه قدسیه و اشرف و اکمل از آن است و نفس قدسی منطوی در اوست و خواص و کمالات او را دازاست اما معنی کلیه الهیه روحی است که از حدود ماده و مدت و حد و نهایت مکان و زمان بزرگتر است یعنی از سرحد مکان و زمان بیرون است بلکه از ماده بمعنی اعم که مهیت امکانی است نیز قدم فراتر نهاده و بقاعده اشراق (النفس و ما فوقها انیات صرفه) گوئی وجود صرف و هستی بی حد و نهایت گردیده است و لازم این مقام شهود حضرت احدیت است که کل وجود و وجود کل است در کلیه موجودات که (در هر چه نظر کردم سیمای تومی بینم) (مارایت شیاً الا رایت الله فیه) آن روحی است که

عرض و طول زمین و آسمان را که حدود ماده جسمانی است زیر شهبهر عظمت خود فرا-
گرفته روحی است که ازل و ابد گذشته و آینده را که حدود زمان است درهم بیچیده
و در فضای بی انتهای عالم سرمد و جهان بی پایان نامقید پر و بال قدرت گشوده روحی
است که دو عالم مادی و مجرد عالم دنیا و آخرت عالم جسم و جان را بیك بار از محوطه
خاطر بیرون کرده روحی است که از علو مقام و بلندی همت پشت پا بکون و مکان
زده تا در آن روان کلی برتر از قیود جزئی ماده جز عشق نیاید و غیر شهود حسن مطلق
هیچ در وی نکنجد

(دو عالم را بیکیار از دل تنگ)

برون کردیم تا جای تو باشد)

روحی است که غیر خدا که هستی حقیقی است همه چیز در نظرش ناچیز است
(عظم الخالق فی انفسهم فعصر مادونه فی اعینهم) روحی است که برخلاف ارواح جزئیه بهیچ
چیز از نظر انتفاع شخصی و استفاده مادی نمینگرد بلکه چون ظل حق است و مستغنی
بحق بر همه موجودات معطی و مشفق و مهربانست و انتفاع خالق منظور اوست روحی است
که پیوسته دارای عصمت و قدس و نزاهت و محفوظ از هر خطا و لغزش علمی و عملی است و دوریش
از عصیان حق ذاتی و اشتیاقش بطاعت وی فطری است روحی است که میول جزئی بکلی
ازو زائل شده و میل کلی و عشق بنظام کل جای گزین او گردیده است روحی است که
نحت تأثیر لذات حسی زمانی نیست و آرزوهای موقت فانی و اوهام خیالات شیطانی در آن روح
پاك مؤثر نخواهد بود روحی است که او را ابن الله نشاید گفت لیکن عبدالله عین الله و یدالله
بیت الله و خلیفه الله و ظل الله و وجه الله بتوان گفت روحی است که از خود فنا و بحق
بقا یافته و در عین محرومیت از هر نعمت بلقای منعم و لذت شهود وی شتافته از خود -
پرستی رهیده بحقیقت حق پرستی رسیده خودپرستیدن را انقص ذات و پرستش خدا را
کمال مطلوب یافته روحی است که در عین فقر غنی است و از همه چیز عالم و تمام علل
و اسباب آفرینش جز علت العلل خود را مستغنی یافته و از هر چه مورد نیاز خالق است
خویش را بینیاز می شناسد و بزبان ذات گوید :

(کرما بفقیر و فنا کمتر ز خاک رهیم)

از مجد و عزو غنی بر خلق پادشهییم)

و چون بگنج معرفت و سلطنت شهود وصال الهی رسیده بکلی بینیاز از غیر خداست یعنی او همه چیز جز خدا را از خود بی اثر و معزول از تأثیر شناخته است بلکه معدوم و فانی و باطل الذات میدانند (ذلک بان الله هو الحق و کل ما یدعون من دونه هو الباطل) خدا موجود حقیقی و غیر از همه هویت باطل و معدوم بالذاتند روحی است که چون خلق او را ذلیل و خوار شمارند بجز عبودیت الهی خود را بالاتر و برتر از شاهان عالم و ذلیل و حقیر در پیشگاه عظمت الهی داند و بزبان ذات گوید :

(بنده او شو که بیک التفات سلطنت هر دو جهانت دهند)

روحی است که در راه وصل محبوب صبور است و بنام معشوق از بلا روی نتابد بلکه بزبان ذات گوید :

(در بلا من دیده ام الذات او مات اویم مات اویم مات او)

ای بالای تو ز دوات خوبتر انتقام تو ز جان محبوب تر

و بلسان استعداد سراید

بلائی کز تو ای پر ناز آید براهش دل بچشم باز آید

(کجائی ای بلا بنواز ما را باوج وصل ده پرواز ما را)

آن روحی است که از مختصات وی مقام رضاست و مقام تسلیم و این روح است که مبدء وجودش خداست بی وساطت علل طولیه و عرضیه و باز کشت آن هم بسوی خداست بی واسطه اغیارو بی هیچ توجه بحجاب ظلمانی ممکنات و حجاب نورانی مظاهر اسما و صفات از بیم و امید بهشت و دوزخ رهیده و بوصول معشوق و معبودش آن حسن بی حد رسیده این همان روحی است که ایزد متعال فرمود : (نفخت فیه من روحی)

من از روح خود و تجلی خاص خود در او دمیدم این همان روحی است که باز فرمود :

عز من قائل در خطاب باوی (یا ایته النفس المطمئنندار جمعی الی ربک راضیه مرضیه)

ای روح کلیده الهیه که از پیشگاه وصال محبوب حقیقی بدیار هجران و سرای امکان آمدی

باز با کمال شوق و بهجت و نشاط و خشنودی بکوی آن معشوق الهی باز آی

(باز آی و زیار حسن بی حد بین

آن شاهد مطلق مجرد بین

از هر چه بغیر یار دل بکسل

و آنکه رخ آن بهشت سرمد بین

بگشای بیباغ ارجعی شهپر

بکشعشه از جمال احمد بین

خلاصه نفس کلیده الهیه نفس مقدس و روح پاک حضرت ختمی مرتبت و خلفای
آن حضرتست و ارواح ناطقه قدسی پیروان آن بزرگوارانند از بدو خلقت تا انتهای عالم
بشریت خلاصه بیان حضرت مولی علیه السلام در این حدیث شریف آنکه نفوس بر چهار
نوع باشند .

(اول و دوم نفس نباتی و حیوانی) که جسمانی و متجسدند و مبدأ اول کبد و دوم
قلب است (وسوم نفس ناطقه قدسیه) که مبدای ندارد در عالم بدن و جسمانیات بلکه از عالم
تجرد و نشائه قدس ملکوتست و از سنخ ملائکه و عقول قادیسیه اند یعنی از عاشقان جمال
و مشتاقان وصال حق هستند (چهارم نفس کلیده الهیه) است که مبداء و معشوقش خداست
و مرجع و بازگشت آن هم بسوی خدا و قوا و اوصاف و معرفات هر یک از چهار نفس را
بیان فرمود و دو خاصیت هر یک که بمنزله جنس و فصل اند بر آن نفوس بر شمرده و حد کامل
هر کدام را بحقیقت مشروح فرمود و ما هم حدیث را که بحقیقت کتابی از فلسفه است بتمام
عبارت آن الشریفه آوردیم و نخست ترجمه و سپس بقدر فهم ناقص و اندیشه نارسای خود شرح
کردیم باقی مانند جمله آخر حدیث که فرمود (العقل وسط الكل) ممکن است مقصود از
این جمله آن باشد که عقل کلی وسط کل نفوس است یعنی مقوم و مکمل کل نفوس نباتی
و حیوانی و انسانی و فلکی و غیره است و اما نسبت بنفس کلیده الهیه مقام او اتحاد و
وحدتست چون عقل کل و کلی همان نفس کلیده الهیه است که در قوس نزول عقل کل
و کلی و در قوس صعود نفس کلیده الهیه تعبیر شود و بحقیقت

(عباراننا شتی و حسنک واحد و کل الی ذاک الجمال یشیر) است

که گفته شده قام نفس کلیه الهیه و عقل کلی مقام حقیقت محمدی و الله اعلم است و خلفای آن بزرگوارو کلام نور واحد و الصلوه علی النفوس کلیه الالهیه و الناطقه القدسیه ال ربانیه

فصل سی و چهارم

إِنَّ الْإِنْسَانَ لِمُتَقَسِّمٍ إِلَى سِرٍّ وَعَلَنِ أَمَا عَلَنُهُ
فَهُوَ الْجِسْمُ الْمَحْسُوسُ بِأَعْضَائِهِ وَآمَشَاجِهِ وَ قَدْ
وَقَفَ الْجِسْمُ عَلَي ظَاهِرِهِ وَ دَلَّ التَّشْرِيحُ عَلَي بَاطِنِهِ
وَ أَمَا سِرُّهُ فَقُوَى رُوحِهِ

درفص سابق باجمال بیان شد که انسان دارای جسم و قوای جسمانی و دارای روح و قوای روحانی است این فص و چندفص بعد توضیح آن اجمال است پس گوئیم انسان بدو جزء قسمت شود جزء آشکار بر مشاعر ظاهر و جزء پنهان از قوای حسی آن جزء آشکار همین جسم محسوس مرکب است که دارای سلولها و اعضاء و جوارح و انواع کارخانه های شیمایی و مکانیکی و بافندگی و تصفیه و ترکیب و انقلاب و طبخ و رنگ آمیزی و کارخانه برق و دستگاه عکاسی حضوری و غیر حضوری و هزاران گونه فعل و انفعال حیرت انگیز دیگر که دانشمندان در افعال طبیعی بدن حیران و عقل و فکرت در این کارخانه صنع الهی مبهوت است هر کارخانه در عالم کنونی بدست طبیعت یا بفکر بشر اختراع و بوجود آمده همه آن کارخانه ها و بمراتب کامل تر در بدن انسان موجود و در این هیكل شکفت انگیز پراسرار هر صنوع مجتمع است و ادراک این جزء جسم ویرا قوای جسمانی بی واسطه یا بواسطه علم تشریح و فیزیولوژی تا حدی تواند کرد اما ادراک جزء پنهان که جوهری است مجرد و بسیط و فوق جسم و جسمانیات یعنی روح وی از عهده قوای جسمانی خارج است بلکه قوای عقلی و اندیشه های باطنی هم در شناختن حقیقت او قاصر و عاجزند چون حقیقتی است از عالم امر الهی (قل الروح من امر ربی) و از اسرار خلقت بلکه سرالسر آفرینش است چنانکه حضرت سیدالموحدين علیه السلام فرمود (انزع من انك جرم صغير و فيك انطوى العالم الاكبر)

پس بکنه حقیقت مجهول ابدی است و يك معنی حدیث (من عرف نفسه عرف ربه) همین است که چنانکه خدا را بکنه نتوان شناخت و پی بوجدش و اوصاف جمال و جلالش توان برد روح راهم که سرالهی است بکنه نتوان شناخت اما قوای علمی و عملی روح را تا حدی توان دریافت یعنی نیروهای دانش و کنش نفس ناطقه تا اندازه در اختیار دانش و بدست نظم علمی در آمده است که علم معرفت النفس (روانشناسی) عبارت از آن است

فصل صبی و ففچم

إِنَّ قُوَى رُوحِ الْإِنْسَانِ يَنْقَسِمُ إِلَى قَسْمَيْنِ قِسْمٌ
 مُوَكَّلٌ بِالْعَمَلِ مَقْصُودٌ بِالتَّبَعِ وَ الْعَمَلُ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ
 نَشْتَى وَ حَيَوَانِي وَ إِنْسَانِي وَ الْإِدْرَاكُ قِسْمَانِ
 حَيَوَانِي وَ إِنْسَانِي وَ هَذِهِ الْأَقْسَامُ الْخَمْسَةُ مَوْجُودَةٌ
 فِي الْإِنْسَانِ وَ يُشَارِكُ فِي كَثِيرٍ مِنْهَا غَيْرُهُ

قوای روحی انسان بر دو قسمت شود یکقسم موکل بر ادراک و جنبه دانش است و کنش فرعی و تبعی است و یکقسم مامور بر افعال و جنبه کنش انسانند و دانش فرعی و تبعی است و جنبه عقل عملی و کنش انسان بحقیقت برای تکمیل جنبه دانش است زیرا حقیقت انسان همان جوهر دانش و هوش است و هر چه از جنبه جنبش و کنش از سرزند برای پرورش ذات خود و تحصیل کمال ذاتست که خرد و دانش اوست تا از مقام عقل هیولانی بمرتبه عقل بالفعل و مستفاد ارتقاء یابد و عقل مجرد و جوهر دانش از سنخ فرشته گان و برتر از آن شود که درخور استعداد آنهاست قسم کنش که مقصود بالعرض است باز بر سه قسم شود روح نباتی و روح حیوانی و روح انسان که (فصل سابق در شرح حدیث شریف کمیل بهمان گردید) و جنبه دانش بدو قسم شود حیوانی و انسانی زیرا در روح نباتی دانش نیست گرچه نزد عارفان و حکیمان الهی تمام اشیاء حتی جمادات دارای دانش و هوشند چون علم و دانش لازمه وجود است و هر چه در عالم موجود است آن چیز بر حسب مرتبه

وجودیش لوازم وجود را از علم و حیوه و عشق و شوق و فکر و ذکر و غیره همه را داراست (ان من شئ الا یسبح بحمده) و (یسبح للمدافی السموات والارض) هر چه در جهانست همه بدکر خدا و ستایش حق مشغولند پس هوشیارند و آن ساجنبه کشش و دو جنبه دانش هر پنج در حقیقت انسان مندرج است و موجودات عالم از عناصر و ارکان و معادن و نبات و حیوان فلک و اصناف ملک از مهیمین و کروبین و مسبحین و غیره همه در انسان جامع جمعند چون انسان خلاصه جهان و زبده عوالم ملک و ملکوت و ناسوت و جبروت و لاهوتست

فصل نهم و ششم

الْعَمَلُ النَّشْئِيُّ فِي غَرَضِي حِفْظِ الشَّخْصِ وَ تَنْمِيَّتِهِ وَ
حِفْظِ النُّوعِ وَ تَبْقِيَّتِهِ بِالتَّوَلِيدِ وَ قَدْ سُلِّطَ عَلَيْهَا
إِحْدِي قُوَي رُوحِ الْإِنْسَانِ وَ قَوْمٌ يُسَمُّوْنَ نَهَا
الْقُوَّةَ النَّبَاتِيَّةَ وَ لِحَاجَةِ بِنَا إِلَيَّ سَرَحَهَا

این ارواح و قواییکه ذکر شد بعضی را فائده و غرض بالذات عاید بشخص و نوع هر دو شود و بعضی را بنوع و شخص را از آن فائده بالعرض رسد از آنجمله قوه نمو و روح نباتی بود که این قوه را غرض ذاتی حفظ شخص و نمو بدن آن انسان است و حفظ نوع و ابقاء آن بواسطه استخدام قوه مولده و نفس ناطقه که سلطان کل مملکت بدنست بر این کار که حفظ و نمو و بقا و بقا نوع باشد حکومت را بروح نباتی داده و در علم الهی حاجت بشرح آن نیست تشریح آن در عهده علوم طبیعی است این اندازه در علم النفس لازم است بدانیم که غرض از این قوه چیست و بشناسیم که این قوای نباتی و حیوانی همه آلات و قوای نفس ناطقه اند و نفس هر يك از آنها را مامور عمل خاص آن کرده برای غرض خود که درك سعادت و کمال عقلی است چنانکه در عالم کبیر معدن و نبات و حیوان مستخدمه و طفیل انسان است در عالم صغیر انسانی هم قوای طبیعی و نباتی و حیوانی مقدمه وجود روح قدسی و نفس کلی انسان است و خادم برای این موجود شریف الهی است .

فصل سومی و هفتم

الْعَمَلُ الْحَيَوَانِي جَذْبُ النَّافِعِ وَ يَقْتَضِيهِ الشَّهْوَةُ
وَ دَفْعُ الْمَضَارِّ وَ يَسْتَدْعِيهِ التَّخَوُّفُ وَ يَتَوَلَّاهُ الْعُضْبُ
وَ هَذِهِ مِنْ قُوَى رُوحِ الْأَنْسَانِ

عمل حیوانی که حس و حرکت ارادی است بدو قسم میشود یکی جذب مایلیم و منفعت و این عمل اثر قوه شهوت است و دیگر دفع نامایلیم و ضرر و این عمل اثر قوه غضب است و چون حیوان ادراک امور مایلیم ذات خود کند شوق وصول بآن پیدا کرده و قوه شوقیه قوای محرک را بجانب آن کشد تا بآن حفظ شخص و نوع و استکمال خویش کند پس اگر مانعی از وصول بمایمات خود نیابد قوه غضب اصلاً پدید نیاید و اگر بمانع برخورد بالعرض غضب برای رفع مانع موقتاً پدید آید پس قوه شهوت و عشق و محبت در حیوة بلکه در نظام هستی اصلی و فطری و غضب فرعی و عارضی است (سبقت رحمته غضبه) و دفع ضرر مستلزم خوف از ضرر است پس میل بلذات و خوف از آلام مدیر عمل حیوانی است و این قوه حیوانی باز از خدمه نفس ناطقه است برای خدمت در راد غرض اصلی و منظور نهائی انسان خلق شده است و اگر انسانی محکوم این دو قوه گردید حیوان بالفعل است و محروم از لذات و کمالات انسانیت و اگر حاکم شد بسلطنت عقلی و عشق الهی رسد که فرمانده کل قوی روحی انسانست .

فصل سومی و هشتم

الْعَمَلُ الْإِنْسَانِيَّ إِخْتِيَارُ الْجَمِيلِ وَ النَّافِعِ فِي -
الْمَقْصِدِ الْمَعْبُورِ إِلَيْهِ بِالْحَيُوتِ الْمَاجِلَةِ وَ سَدُّ
فَاقَةِ السَّفَهَةِ عَلَى الْعَدْلِ وَ يَهْتَدِي إِلَيْهِ عَقْلُ تَفِيدِهِ
التَّجَارِبُ وَ يُوتِيهِ الْعِشْرَةُ وَ يُقْلِدُهُ النَّأْدِيْبُ بَعْدَ
صِحَّةٍ مِنَ الْعَقْلِ الْأَصِيلِ .

اما عمل انسانی که فقط کار منحصر بانسانست و در آن عمل مشارک از نبات و حیوان ویرا نباشد نیکوکار بودن است انسان در نظر انسانیت جز کردار نیکو نگزیند و کردار نیک جز آنچه در سفرش بعالم قدس و بقا از این سرمنزل کدورت و فنا زاد و راحله شود نیست و این سخن نه تنها از نظر شرع و آئین بلکه عقل و برهان نیز حاکم است و تصور نشود زادوراحله این سفر یعنی نماز و روزه و دیگر عبادات بلکه از نظر کلی هر عمل از انسان صادرشود که بالمآل ولو بوسائط چند در تکمیل عقل نظری انسان که حقیقت انسان است دخیل باشد آن زاد سفر اوست بعالم قدس مثلاً اکل و شرب ازدواج و کسب و کار و نوم و حرکت و سکون و سخن گفتن و شنیدن و اجمالا هر عملی که از او سرزند اگر باستنتاج عقل نظری است و عقل آن عمل را از قوای دیگر درخواست نموده آن عمل در طریق تکمیل نفس ناطقه انسان واقع باشد و زاد سفر اوست بعالم بقا و تجرد (رهزن سعادت) و راه اعمال نیکو را جهل و سفاهت بر عدل میبندد یعنی ادراک نکردن کمال حقیقی و اطاعت امیال حیوانی و لذات حسی نفس را فاسق کرده و از راه عدل و کمال حقیقی باز میدارد و (راهنمای سعادت) قوه عقل است که با استفاده علوم و کمالات خود از فکر و تجربه کند یعنی عقل تجربه آموز از معاشرت و صحبت نیکان و صالحان یعنی انبیاء و اولیاء نیکو کاری آموخته و پیرو آن نیکمردان شود یا آنکه چون رسولان الهی در اصل فطرت کامل و مکمل باشد و چون این عقل کامل بینیا از تجربه و استفاده از غیر در افراد انسان ندره حاصل شود و فرد نادر یا نبی یا حکیم کامل باشد پس سایر افراد که نائل بآن کمال نشوند باید متأدب شوند بادب انسانی که صاحب عقل کامل است و محتاج بمعلم بشری نیست که آن نبی و ولی وقت باشند و در تمام اعمال افراد بشر باید مطیع و پیرو آنها شوند تا درک آن مرتبت عالی سعادت حقیقی نمایند و بدون پیروی آنان چون عقل کامل در همه افراد نیست امتیاز نیک و بد ندهند و عمل خاص انسانی را با عمل حیوانی که منشاء آن شهوت و غضب است فرق نگذارند و خلاصه اگر پیروی نفوس کامله نکنند و خودسر تربیت شوند از هر عملی که از آنها صادر شود هر چند بنظر آنها عبادت خدا باشد نظیر بت پرستان روح حیوانیت آنها قوی و توانا شود و استعداد روح انسانی رو بضعف گذارد تا آنکه باطل و هلاک شود و بالنتیجه عصیان که

نهیمودن طریق رسولان الهی و طغیان بر نفوس کامل و مکمل است سبب شود که جزء جوهر مجرد انسان که حقیقت آدمیت است در وی پدید نیاید و انسان در رتبه اخس حیوانات بلکه ادنای موجودات بماند زیرا انسان بسوی آن جزء مجرد که مقام عقل و روح انسانیت است از عمل نیک تدریجاً ارتقاء یابد و عمل نیکو را از غیر نیکو عقل کامل تشخیص دهد و عقل کامل فقط در افراد کاملی از بشر که نام آنها انبیاء و اولیاء است تحقق یابد و معدودی از حکمای الهی که تالی مرتبه انبیاء عظام و در حقیقت شاگردان آنانند و آن جزء مجرد که در انسان یافت نشد در حقیقت سرمایه سعادت ابدی خود را باخته و نقد استعداد را برایگان از کف داده و در مقابل درک سعادت و لذت ابدی که مقام قرب معنوی و مشاهده جمال الهی است بشقاوت ابد افتد و در جهنم فراق و بعد از حق و عذاب دائم بماند زیرا آن جوهر مجرد است که انسانرا سنخ فرشته کند و با ارواح ملکوت پیوندد و در مجمع سلسله ملائکه مهیمن بشهود حسن و جمال ربوبیت که منتهی کمال و بهجت و سعادت است نائل گرداند .

فَصْحُ مِی وَ نَهْم

الْإِدْرَاكُ يُنَاسِبُ الْأُنْفَاقَ وَ كَمَا أَنَّ الشَّمْعَةَ
تَكُونُ أَجْنَبِيًّا عَنِ الْخَاتَمِ حَتَّى إِذَا عَانَقَهُ مُعَانَقَةً
ضَامَةً زَحَلَ عَنْهُ بِمَعْرِفَةٍ وَ مُشَاكَلَةٍ صُورَةٍ
كَذَلِكَ الْمُدْرِكُ يَكُونُ أَجْنَبِيًّا عَنِ الصُّورَةِ فَإِذَا
اِخْتَلَسَ عَنْهُ صُورَةٌ عَقَدَ مَعَهُ الْمَعْرِفَةَ كَمَا لِحْسٍ
يَأْخُذُ مِنَ الْمَحْسُوسِ صُورَةً يَسْتَوِدُّهَا الذِّكْرُ
فَيُمْتَلُ فِي الذِّكْرِ وَ إِنَّ غَابَتْ عَنِ الْمَحْسُوسِ

در ادراک و علم سخنان بسیار است که از چه جنس مقوله است بعضی آنرا از مقوله

کیف نفسانی دانسته و بعضی از مقوله فعل یا افعال و بعضی از مقوله اضافه پنداشتند و حق در نظر اکثر قول اول است که از مقوله کیف و برهان منطقی بروی مقیم است و احق از این مذهب قول مشرح حکمت صدر المتألهین است که علم را از عنوانات وجود دانسته و وجود از هیچ مقوله نباشد اگر چه ابوعلی ابن سینا در اشارات بر مذهب اتحاد عالم بامعلوم انکار شدید دارد لیکن حقیقت برهانی مذهب اتحاد عالم و معلوم است در همه انواع ادراکات چه ادراک عقلی و چه وهمی و خیالی و حسی و شارح فلسفه الهی صدر اقدس سره در اسفار این مسئله را با برهانی تمام ثابت فرموده و اشکالات ابوعلی را جواب داده الغرض قوه حس از محسوس صورتی گرفته بدست قوه حفظ بودیعت میسپارد تا در هنگام حاجت قوه حفظ صورتی را باز متمثل در مدر که کند اگر چه محسوس خود غایب از حس شده چون این مقدمه معلوم شد ما از آن مباحث چون در حکمت الهی جلد اول بیان کردیم صرف نظر نموده و گوئیم علم را با انتقاش صورت در لوح مناسبتی است از آن رو علم را هم صور مرسمه یعنی منتقشه در ذات عالم گفته اند پس میتوان گفت تأثیر علم در ذات عالم مثل آن تأثیری است که خاتم در شمعند کند آنگاه که در وی محکم فرو رود که شمعها را خاتم بشکل نقش خود در آورد و با آنکه خاتم و شمع ذاتاً با یکدیگر مبیانند متحد شوند همچنین عالم هر گاه بقوه ادراک صور علمی را از امور خارجی در بر باید خود را بشکل با آن صور یکی نماید چنانکه حس هم بامحسوس حالش همین گونه است یعنی قوه حس بشکل محسوس خارجی شود بعد از اتصال بین حساس و محسوس و این همان اتحاد عاقل و معقول است که بمانند اتحاد صورت و ماده است که محققین حکماء بر آن قائلند

فصل چهارم

إِدْرَاكُ الْحَيَوَانِ أَمَّا فِي الظَّاهِرِ وَ أَمَّا فِي البَاطِنِ
وَالْإِدْرَاكُ الظَّاهِرُ بِالْحَوَاسِ الخَمْسِ الَّتِي هِيَ
الْمَسَاعِرُ وَالْإِدْرَاكُ البَاطِنُ مِنَ الْحَيَوَانِ لِنُورِهِ
وَ خَوَالِهِ

موجودات ذی حیوات عالم طبیعت که حیوان نام دارند آنان را دودسته قوای ادراکی

است یکدسته قوای ظاهر که پنج قوه معروف است (سمع و بصر و شم و ذوق و لمس) یکدسته قوای باطن که مدرك امور غایب از حس است و آن قوه (حافظه و واهمه و خیال و متخیله یا متفکره یا متصرفه) و حس مشترك که مصوره و بنطاسیا گویند اما قوای ظاهر پنجگانه که بترتیب الاشراف ذکر شد نخست

قوه سامعه است

چنانکه گوش حسی حیوانی را که آلات شنوائی است سه دستگاہ هست گوش مقدم و متوسط و موخر اول گوش ظاهر است که استخوانی است غضروفی دارای چین و خم و تعریجات حفره و برآمدگیهاست که این گوش پرچین و خم را حکمت ازلی و لطف و عنایت الهی بانسان عطا کرده که علاوه بر جنبه زیب و زیور و علاوه بر جمع آوری امواج صوتی و خصوصیات آن از قرب و بعد و غیره و علاوه بر حفظ تعادل عهده دار جهت صوت است و جانب صدا را بر شنونده معین میکند که اگر این گوش ظاهر را جدا کنند یا چین و خمهای آنرا پر کنند دیگر شخص جهت صدا را تشخیص نخواهد داد و خصوصیات صوت را نیکو فهم نتواند کرد و عمل سامعه ناقص شود و از غده دوسومی دهن تلخی باطاف حق برای منع دخول حشرات در آن مترشح است دوم گوش متوسط که در پس پرده صماخ واقع است و آن جوبه ایست یعنی صندوقچه عبارت فارابی و ابن سینا صندوق طبل بقول متأخرین که در آن صندوق طبل و یا جوبه استخوانهای متعدد مرقی و سندان و رکا بی و عدسی که عظیمه های سمع نامند موجود و عضلات و شریانات و رباطات و سلولهای کونا کون بکارند تا بحکم ایزد متعال حرکات مخصوص و ارتعاشات وارد بر پرده صماخ را این دستگاہ گوش متوسط باز با عمل استخوانهای نامبرده و نفیر (شیپور) استاشی بگوش موخر نقل دهد سوم گوش موخر که در آن بطن هم آلات و تشکیلات بسیار و اشکال عجیب است از حصار الاذن و حلزون الاذن و مجاری پیچ در پیچ و دوائر و نیم دایره و نیم بیضی و حفره نیم کروی و شیلیاری و عضو مهم مصلد که حاوی جهاز سمع حقیقی است و آن استخوان حجری است و غشائی و عصب خاص سامعه در آن مفروش است و این عضو در قوه سامعه بمنزله رطوبت جلیدیه است در قوه باصره که اصل کار شنوائی باین عصب محول است و دیگران آلات و اسباب کار او هستند که از زوج پنجم از اعصاب دماغی

است تعالی اله چه کارخانه حیرت انگیزی است که صد هزار مرتبه از دستگاه‌های صناعتی گیرنده و حبس کننده صوت مهم‌تر کار علمای تشریح را بحیرانی میکشاند و اهل دانش و هوش را این دستگاه بخصوص بهوت و مدهوش میگرداند و در هر يك از اجزای گوش و اسباب شنوائی مردم دانا حکمت بالغه الهی را مشاهده میکنند که آفریننده توانا چگونه صنوع و تدبیر محیر العقول در این یگقوه بشر بظهور آورده (سنریهم ایاتنا فی الافاق و فی انفسهم) و با این ترقیات علم باز حقیقت و کیفیت شنوائی بر دانشمندان عالم مجهول و سر اصلی آن مرعوز است و هر قدر تشریح کاملتر شود سری نهفته و حقیقتی تازه کشف میشود و بر حیرت دانشمندان میافزاید این سه دستگاه که مختصری از مفصل آن بیان شد گوش حیوانی است همین گونه گوش انسانی را سه مرتبه طولی است گوش ناسوتی یا ملکی که ادراك اصوات و امواج صوتی کند گوش ملکوتی که ادراك معانی اصوات و کلمات کند سوم گوش جبروتی یا عقلی که ادراك معنی معنی یا روح معنی یا سر معنی بهمه اوست گوش مقام چهارمی که سمع لاهوتی است نیز هست لیکن آن گوش (کنت سمعه الذی یسمع به) است یعنی صاحب آن گوش فانی از خویش و موجود بحق است .

فانیم از خویش و موجودم بحق

شد لباس هستیم یگبار شق

چون بمردم از حواس بوالبشر

حق مرا شد سمع و ادراك و بصر

تمام قوای ادراکی او بلکه همه اعضاء و جوارح وی از و مسلوب و منتسب بمقام الهیت است دست وی یداله و گوش اذن اله و چشم عین الله و هم چنین تمام اضافات او از و منتفی و بحق منسوب است پس آن گوش بحقیقت گوش تعین انسانی نیست گوش مقام محو تعین بشری است پس گوش حقیقی انسان هم مانند گوش حسی او بهمان سه مرتبه گوش ناسوتی و ملکوتی و جبروتی تقسیم شود و چنانکه هر گاه شخص چشم و گوش ظاهر او ادراك نکنند کور و کر است هر گاه چشم و گوش ملکوتی و جبروتی

او هم ادراك نکند یعنی از صوت عالم بمعنائی پی نبرد و از معنی بسر معنی پرواز نکند او نیز نسبت بعالم ملکوت و جهان غیب نایبناست و در نشئه ماورالطبیعه کور و کر خواهد بود.

یعنی از چشم و گوش ملکوتی و عقلی نایبنا و ناشنواست لذا ایزد متعال نسبت بمردم مادی و بیروح و معنا فرمود:

(صم بکم عمی فهم لایرجعون) (انت تسمع الصم او تهدی العمی) (ولهم اعین

لایبصرون بها و لهم آذان لایسمعون بها) دوم

(قوه باصره است)

قوه باصره (چشم) آینه نفس ناطقه و نماینده روح و روان انسانیست و در علم النفس روان شناسی) بسیاری از احوال روان را میتوان از حالات چشم بدست آورد مانند آنکه از حالات چشم میتوان صفای نفس و علوهمت او و پستی فکرو دون همتی خشم و شهوت عشق و محبت انس و وحشت روان را بدست آورد و بهوش و بیهوشی نجابت و سلامت و بی باکی و پر خاشجونی و عفت نفس مردم پی برد حیا و بی حیائی دریده گی شجاعت و سلحشوری ترس و بیباکی و پردلی افراد را دریافت و حالات حیرت و تعجب و اضطراب و نشاط و غم و تفکر و یأس و ناامیدی هم و اندیشه اشخاص را فهم کرد و در علم طب باز از حالات چشم توان بامراض اشخاص مانند تب کربب امراض عصبانی و امراض دماغی چون مالیخولیا و اختلاط حواس و بهت و صرع و جنون و طیش و عطش و جوع و شوق و نیازمندی را دریافت در علم اجتماع و سیاست المدن از طرز نگاه چشمها پی باندیشه های درونی اشخاص برد و دروغ و دزدی و خیانت و جاسوسی حیلہ گیری و فتنه انگیزی یا صدق و راستی نفوس را کشف کرد.

ایزد عز سلطانه بقدرت ازلی از لطف و عنایت خاصی که بانسان دارد برای وی چشم را آلت بینائی قرارداده و در آن حسن و زیبائی و دلربائی و غنچ و دلال و ناز و کرشمه و قهر و لطف و دلفریبی و سحر انگیزی و هزاران کیفیت در طرز حرکات و اشارات او نهفته که حقیقتاً انسان با دانش و هوش مدهوش و مردم با ذوق و ادراك را مبهور میکرداند جفا کرشمه وفا ناز و لطف و قهر و عتاب نگاه گوشه چشم احتمالها دارد بسا بایک نظر

شخص از حسیض ماده پرستی و جهل و غرور و مستی باوج آسمان و عرش علم و ایمان پرواز میکنند محققاً يك نظر عمیق باسماں و منظره زیبای ستارگان چشم عقل را بضیاء معرفت و ایمان روشن میسازد و دیده باطن را پرنور حیرت و فکرت و عبرت میگرداند و درهای حکمت های الهی را بروی انسان میکشاید این قوه بینائی که چشم عضو اوست نیز مانند قوه سامعه حیرت انگیز قوه ایست هم از ماهیت بینائی که چیست و چگونه کارش انجام میابد و این عضو کوچک از کجا این همه نور را پدید آورده و پخش میسازد که با عمق آسمانها و بمدار صدسال و هزار سال و هزاران سال نوری بطرفه العین احاطه میکند تعالی الله قوه حیرت افزائی است که عقول خردمندان را مبهوت ساخته هم از جهت تشکیلات ظاهر و هم از جهات معنی اما از جهت ظاهر

چشم

مرکب از آلات و اسباب مختلف است بعضی برای حفظ و نگهداری باصره و برخی بر عمل ابصار و موظفند و آن دستگاہ در صندوق مقله واقع است بشکل هرم و طبقات چشم را علمای تشریح بدو طبقه محدود کرده اند طبقه ملتهجمه قرنیه صلبیه - مشیمیده غنیه - پرده شبکیه - پرده عنکبوتیه - مایع جلیدیه - مایع بیضیه - مایع زجاجیه و فعل اصلی ابصار بعهده رطوبت جلیدیه است و دیگران آلات و اسباب کار اویند که عصبه جوف ابصار که از زوج ثانی از اعصاب دماغی است بجلیدیه متصل است و دستگاہ عکاسی و نور افشانی را فرمان اینزد متعال آنجا مقرر داشته و آن طبقات و انساج و الیاف و غشاها و غدد و رطوبات و عضلات حرکات چشم و سلولهای گوناگون را همه مستخدم قرار داده چنانکه این رطوبت و عصب که واسطه بین جلیدیه و اعصاب مغز است باز آنهم مستخدم نفس ناطقه برای انجام عمل بینائی است و چنانکه عالم تشریح در آلات و اسباب این کارخانه ابصار بشکفت میآید و مبهوت و حیران میماند حکیم در انکشاف اشیاء و مبصرات برای نفس ناطقه بحیرت و دهشت فرو میرود که تعالی الله این چه دستگاہ عکاسی است که تمام اشکال و الوان و اوضاع و اجسام بزرگ و کوچک را با فاصله معین شان عکس بر میدارد این چه جام جهان نمائی است برای انسان (و حیوان) که عالم را نشان میدهد و عجب قدرت شکفت انگیزی است در عالم جسم مادی و چه دستگاہ فعال و چه گوهر

پرارح و بهائیتست که خدا با انسان موهبت فرمود که هر گاه این قوه نبود بحقیقت انسان کور مادرزاد از تاریکی تنگی بتاریکی و سیمعی منتقل میشد و این همه موجودات زیبا که در آینه چشم از عالم مشاهده میکنند اصلاً بر او وجود نداشت و چیزی از حسن و جمال و زیب و زیور و فروشکوه بی انتهای عالم را باور نمیکرد چنانکه مردم کور باطن هم آن ملک کبیر ملکوت و عالم مافوق الطبیعه را چون چشم باطن ندارند باور ندارند

هر کس که عشق رویت ایدلبر ندارد دلبر دن حسن تو را باور ندارد
 آن کوندید است آن جمال دلبر بارا شوق رخت ایجان جان پرور ندارد
 وان کس که دید آن حسن بیجدر باعالم جز وصل او اندیشه دیگر ندارد

یعلمون ظاهراً من الحیوة الدنیا وهم عن الاخرة غافلون مردم نادان بر این عالم ماده بینا و بر جهان غیب نابینا هستند .

(قوه شامه)

حس بویائی از زوج پنجم از اعصاب دماغ یا زوج اول از هفت یا دوازده زوج اعصاب دماغ متعلق بقوه شامه است و آن عصب از سایر عضلات اعصاب لین تر است تا ذرات جسم ذی رایحه که در هوا متخانیخل شده یا هوا را متکیف بکیفیت خود ساخته (بنابر اختلافی که بین اطباء و حکما هست) ادراک تواند کرد و آن عصب از مغز وارد حفره چشم شود و از قبه که بین عظم جبهه و صفحه غریبالی مصفانست عبور کرده بحلمتی الثدی که در یکی از حفرتین انف واقعتست وارد میشود و علماء تشریح آنجا را چون سلولهای زرد بسیار است موضع اصفر و ناحیه شمی نامند و گویند آن سلولها را جسم ذی رایحه بواسطه ذرات تصعید و تبخیر شده بهیجان آورد و ادراک شمی بواسطه آن سلولها و عصب شامه بمغز که محل ادراک است میرسد و مبده ظهور قوه شامه عضو حلمتی الثدی میباشد یعنی بوئیدن آنجا ادراک میشود و البته این قوه هم دارای دستگامی وسیع و اعضائی بسیار است از عصب و رباط و غشاهای مخاطی و غضروف و الیاف و عظام و اوتار و انساج عصبی و سلولها و غیره که همه بامر خدای متعال عزمجده و سلطانه برای انجام استشمام موظفند و چنانچه قوه شامه اشرف از باصره است که از پس دیوارها نتوان دید و توان شنید چون سمع بمقام مجرد نفس نزدیک تر از بصر است باصره هم از شامه تجردش بیشتر است و قوه شامه با

آنکه روائج (بوهای خوش و ناخوش) را از دور (در بعضی از حیوانات مانند کبک و مورچه) بسا شود از چندین فرسخ فاصله (هفتاد هشتاد فرسخ) بقوه شامه بوی اجسام ادراک میکنند کبرک از فاصله زیادی بوی کله گوسفند را استشمام میکنند باز این قوه مجرد و نیروی بصر را ندارد زیرا بصر از هزاران سال نوری مبصرات کرات آسمانی را تواند دید و شامه بوی آن کرات سماوی را نتواند شنید بهر حال ایزد سبحانه و عز سلطانه این قوه را از جواسیس و مامورین ملک تن گردانیده که غذاهای نافع و مضر را از بوی خوش و ناخوش آن تشخیص داده و ادراک کند و از غذاهای بد بوی احتراز و بغذاهای خوش بوی اقبال نماید علاوه که خود بوی خوش و معطر غذا را مطبوع تر در ذائقه و سریع الهضم تر در معده و سایر جهاز هاضمه میگرداند فواید بسیار دیگر نیز دارد مانند آنکه عطر تغذیه دماغ و قلب است و روائج طیبه مغز را تقویت میکنند و قلب را اصلاح و دل را شاد و منبسط میگرداند و هوش و تکاوت را زیاد و صفای نفس را قوت میدهد و بر قوت بصر و قوت شهوت میافزاید لذا پیغمبر ختمی مرتبت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ امت را امر با استعمال عطر کرد و در اخبار معصومین فرمودند بوی خوش از خلق پیغمبر است و فرمودند یکنماز با عطر از هفتاد نماز بدون عطر افضل است و فرمودند در بوی خوش اصراف نیست و رسول خاتم فرمود (اخترت من دنیا کم ثلاث الطيب والنساء وقره عینی فی الصلوة) من از دنیای شما مردم دنیا سه چیز را بر گزیدم بوی خوش و نساء و تمام شوق و نشاط خاطر م و روشنی دل و دیده ام بنماز است که یاد خدا و نگر معشوق حقیقی است .

(قوه ذائقه) قوه ایست که طعم و مزه ها را ادراک میکند و عصب خاص فوق که زیر جرم زبان مفروش است شعبه از زوج چهارم یا پنجم از اعصاب مغز است (بقول متاخرین و ابن سینا گوید) (انما خلق الذوق فی العصب الرابع وهو السمع فی العصب الخاصه) و این عصب در غشاء مخاطی زبان منتشر و رشته هایش در تمام جرم زبان و گوشه محیط دهان منبسط و تمام تر زبان و فضای دهان محل ادراک مزه ها خواهد بود منتهی سطح فوقانی و جرم لسان بیشتر و سطح تحتانی زبان قسمت قدامی آن حس ذوقش کمتر و حس لمس آن قوی است و بعضی از رشته های این عصب بر ادراک شیرینی مهیاء است مانند سر تر زبان و برخی برای تلخی و بعضی ترشی و شوروی و غیره مانند اطراف زبان و در انسان سالم معتدل المزاج

طعم‌های طبیعی بحال واقع خود ادراك میشود که نیروی فطرت الله خطا نکند و هر گام بدن بواسطه غلبه اخلاط سلامت و اعتدال آن از دست رفت و از فطرت منحرف شه جزه‌ها بروی مشتبه شود شیرین را بسا تلخ و شور بغلط حس کند و ترشی و تندى را بسا احساس نکند یا خطا کند و همچنین سایر طعم‌ها را احساس کامل نتواند کرد چنانکه چشم هم در بعضی امراض الوان را بهم مشتبه تشخیص میدهد سفید را زرد و یا سرخ و سیاه بغلط میبیند یا در غیر مرض گاه بزرگ را کوچک و بعکس و موازی را مساوت و بعکس بیند و بیان اشتباهات حس باصره انشاالله در بحث اغلاط حس مبین خواهد شد که هیچ‌یک از قوای حس در عمل کاری بغلط نکنند غلط در حس خیال و دست‌گناه درونی است و در علم مناظر و مرایا وجه صحت ابصر در اغلاط بصر همین گردیده که چشم هر چه را هر گونه میبیند همان قسم باید ببیند ولیکن عقل نباید آن‌گونه قضاوت کند مثلا ستاره آسمان را که چشم چراغی روشن بیند باید همین گونه بچشم در آید منتهای امر این معنی را که این ستاره کوچک کرماست بزرگ و بسا هزاران برابر گره زمین است عقل باید با توجه بقواعد علمی دیگر از ریاضی و فلکی و طبیعی و الهی ادراك کند و چشم غیر مسلح جز آنچه میبیند عهده‌دار نیست و خدایش چنین مامور ساخته است

(قوه لامسه) جلد بدن تمام محل انتشار عصب قوه لامسه است و آن غشاء مخاطی و نرم لطیفی است که برنگ زیبا کارخانه قدرت ازلی برای لباس و پوشش بدن بافته و برای اینکه این جامه همیشه لطافتش محفوظ باشد دائم بواسطه ملامسه و استکاکات تغییر و تبدیل یافته و نو میگردد و جلد بدن دارای دو سطح است سطح ظاهر که بشره نامند و سطح باطن (یا غایب) که جلد گویند که طبقه مخاطی مالیکی است و محل حلیمه‌ها و خللی مخروط شکل است که فوایدش در علم فیز یولژی مثل کور و بشره را مشاطه ازل از بصل‌های زیر پوست مویها رویانیده دارای حیوة نباتی چون بزرگ درخت که سبز و زرد شده و میریزد مویها نیز سیاه و سفید و رنگارنگ شده و می‌ریزد برای زیب و زیور و آرایش حسن و جمال انسان و حفاظت و دفع فضولات هضم چهارم و نیز سطح محدب و جلد ظاهر بدن را اینزد تعالی برای سهولت عمل عضلات پر چین و شکن قرار داده و برای تنفس عمیقی و جذب ذرات صالح و دفع عرق و رطوبات و ابخره فاسد و نیز در بدن مسامات و خلل و فرج

آفریده که باید تن را پاکیزه داشت تا فواید طبیعی آن مسامات ببدن عاید گردد و نیز زیر جلد غدردیز ترشچی ذهنی و غدد مولد رطوبت برای نرم داشتن پوست بدن و قوت مقاومت آن تا با سرد و گرم و موزیهای خارجی دیگر زود متألم نشود و مواد زاید و ناصالح را دفع و حس لامسه را مساعدت کند اما جلد باطنی که سطح مقعر بدن است آن نیز مانند جلد ظاهر از غشاء مخاطی منسوج است و مواد دسومی و لحمی زیر آن ذخیره بدن و مستحفظ و مقوم و موجب سفیدی و زیبایی و حسن اندام و مدد بفعل اعصاب و عضلات تن است .

و جلد ظاهر با آنکه تمام محیط آن محل قوت لامسه است بعضی مواضع این قوه حساس تر است یعنی او تار عصب لامسه و حلیمه های عصبانی که حس لمس را مربوط بآن دانند بعضی نقاط بدن مانند سر انگشتان و نوک زبان و لبها و پلک چشمان بیشتر است و غلظت و استحکام جلد را نیز از دغز سلطانه بر حسب مصالح بدن در نقاط مختلف، مختلف نموده چنانکه پوست سر و خلف و صورت و کف پاها غلیظتر و مقاومترش با تأثیرات خارجی بیشتر است .

(اختلاف نظر در حس لامسه)

حس لامسه را اکثر حکما یک حس دانسته اند که اوایل ملموسات (حرارت و برودت رطوبت و یبوست) ثقل و خفت خشونت و ملاست هداشت و لزوجت و غیره همه را بتهنایی ادراک میکنند مانند قوه ذائقه که طعموم تسعه بسیطه و مرکبات بی شمار را بتهنایی ادراک میکنند و قوه شامه و باصره و سامعه که مدرکات متضاد را ادراک توانند کرد و آنها را هیچ کس بواسطه مدرکات مختلف متعدد ندانسته پس لامسه هم یک قوه است اما برخی از قدما و متأخرین این قوه را چندین حس دانستند و گویند مجموع چند قوه را قدما لامسه نامیده اند (قوه ادراک گرمی) (قوت ادراک سردی) ادراک نرمی و زبری قوت ادراک ثقل و میل جنسی (قوت ادراک اشکال مکعب و مخروط و غیره) (قوت ادراک خستگی و درد و تشنگی و گرسنگی) و الام اختلال اعضاء بسوختن و تفرق و اتصال و سوء مزاج و غیره هر یک از این ادراکات را بقوه خاص مربوط دانستند و بمر کزی در دماغ و عصب و سلولهای مخصوص نسبت دادند مثل اینکه حس گرمی را به سلولهای روفینی و حس سردی را سلولهای کرومنتسب کنند این سخنان را از نظر حکمت و فلسفه مشکل است پذیرفت و تحقیق مطلب و وحدت قوه لمس و کثرت شعب ماموریت اوست چون این ذتهالی این حس را برای حفاظت بدن حیوان آفریده و در این ملک

ماموریت این قوه باشکال مختلف بظهور می‌پیوندد که همه آن احساسات تابع و فروغ این قوما انداماتقل و حرارت امر و جودی و خفت و برودت عدمی است و عدم را عدم علت و جودی کافی است و هر دو مر بوط بلاسه است اما میل جنسی حیوان با آنکه استکاکات لحمی مر بوط به لمس است لیکن لامسه سبب اعدادی است و اصل این ادراک مر بوط به نفس حیوانی و لذت در اعضا ادراک نمی‌شود و بدون استکاک لحمی هم لذت میسر است بلکه بیشتر سهم میل جنسی بلذت خیال و بتمام اعصاب حس حیوان مرطبت است اما ادراک اشکال شکل کیفیت حاصل در کم است و کم را بالعرض لامسه درک کند و آن کیفیت که معنی شکل است بی‌اصره مر تبط است اما تشنگی و کرسنگی بغدد ذائقه و ترشحات غدد و هیجان اعصاب معده مر بوط است و ادراکش بوجدان مر بوط و وجدان در بحث از فضا یای وجدانی بیان خواهد شد اما درد و آلام نیز مر بوط به لمس نیست و بر آن در دستگناه نفس اعصاب دیگری است و تحقیق مطلب آنکه خستگی و در دوالم در اعضاء پدید آید اما سلسله اعصاب حس بیکدیگر مرطبت اند و به تمام اعصاب حس ادراک سر بیان دارد و عضو خاص مبداء اعدادی آن ادراک خواهد بود و معنی ادراک لمسی آنستکه چیزی بر عضو لامس وارد آید که او را از حال طبیعی بیرون برد که یا چون منافر و مخالف است ایجاد تألم کند و یا چون برای حیوان مناسب و کمال است ایجاد لذت کند و از ناحیه قوه لمس این چیز لذت یا الیم بنفس ناطقه رسد نه مثلاً از قوه ذائقه یا قوای دیگر و حس درد و آلام مانند حزن و فرح غم و نشاط و راحتی فکر و ناراحتی آن تمام مر بوط خواهد بود بوجدان و از قضا های وجدانی باید شمرد و هر چند در عضوی وجود یابد .

تعالی الله که صانع ازلی بحکمت این قوه هوش لمسی را مأمور سر حدی و جو اسیس آگاهی ورود عناصر اجنبی بکشور تن قرار داده تا حرکات و تأثیرات بدن را از سرد و گرم عالم و سایر انفعالات از جلد بواسطه این عصب منتشر بدماغ منتقل سازد و تحریکات ملایم و ناملایم را بدل بهوش کند تا آنکه اعتدال بدن و حال مناسب بهداشت وی را محفوظ دارد و این جاسوس با قوای دیگر بواسطه لذت و راحت عناصر صالح را نشان دهد و بواسطه الم و درد عناصر ناصالح

بیگانه را بکشور بدن اطلاع دهد و کشور تن را از تهاجم و تجاوز و هرج و مرج نگاه دارد چون بدن زنده بقای وی و کمال آن محتاج باعوری است مانند مرتبه از حرارت که اگر کم شود باید این حس بشکل تألم از سردی خبر دهد و اگر حرارت زیاده بر حاجت شود بشکل تألم از گرما آگاه سازد و هنگام تحلیل بدن بواسطه عوامل خارج و داخل متألم از گرسنگی و تشنگی شود تا بدل ما تحلیل طلبد و همچنین همه گونه وضع مناسب تن را بهوش فطری (ووحی عام) الهی محافظت کند و بطور کلی هر يك از لامسه و سایر پنج حس مامورند که امور ملاءم و مناسب بدن را بشکل لذت و امور ناهلیم را بشکل الم بسپهند قوا که نفس ناطقه است اطلاع دهند (و در حیوان مرکز حیوة را آگاه سازند تا بواسطه ادراك لذت دائم دشمن را از دوست تشخیص دهد و باز تعالی الله که ایزد متعال قوای پنجگانه را روزنه نفس ناطقه بر این عالم و دروازه جهان طبیعت قرار داد تا بواسطه هر يك از آن قوا یکسلسله امور این عالم را ادراك کند و از آن دروازه بدین جهان درآید و باید دانست که تحقیقات علمای معاصر تشریح در تکثیر قوای حیوان و شرح محل هر يك از اعصاب دماغ و سلولهای فعال در ادراك با قاعده فلسفی (النفس فی وحدته کل القوی الادراکية والتحریکية) منافات بهیچ وجه ندارد زیرا حکماء از جهت وحدت وجود نفس ناطقه حکم کنند که از نازلترین قوای او که حس لامسه است تا عالی ترین که قوت وهم است بلکه قوای عاقله همه راشئون نفس ناطقه میدانند و نفس بوحدت و تنهایی تمام آن ادراکات را در مقام شامخ ذات خود داراست و چون متمزل در مراتب قوای خود شود باز اولاً بالذات ادراك مطلقاً بخود نفس و ثانیاً و بالعرض بقوای او منتسب است یعنی آن حقیقتی که از او بکلمه (من) اشاره میشود که نفس ناطقه انسان است اوست از اعلی مراتب ادراکات عقلی تا نازل ادراکات که لامسه است همه را ادراك میکنند و تمام قوای ادراکی قائم باوست و در حقیقت مدرك اوست نه قوای و قوای پس آلت و وسائل کار او بشمارند و او یک وجود جوهری و جدائی است و تمام تقسیماتی که از قوای عامله و مدركه و محر که و احساس و تخیل و غیره در فلسفه و علم النفس برای این یک حقیقت جوهری کنند همه مراتب و شئون و تعینات او هستند و موجود بنفس وجود او و مدرك بنفس ادراك اوست نه جدا از او چنانکه در تمام قوای عالی و ذاتی عالم غیب و شهود بلکه عوالم نامتناهی وجود مطلق

و هست حقیقی خداست فاعل مطلق هم اوست (الله خالق کل شیئی) و همه دست قدرت ها آستین دست قدرت ازلی است چون قلم در دست آن کات مدام کرده بین الاصبغین او مقام نیست از من جنبشی از ذات من اوست در من دمبدم جنبش فکن در مقابل قدرت کامله الهی هیچ قدرت مستقلی وجود ندارد (ولاحول ولا قوه الا بالله) این است شرحی مختصر راجع بقوای پنجگانه ظاهرا کنون در این فص ۴۰ مستقلا از قوای باطنه هم شرحی باختصار داده آنکاه بشرح سایر فصول میپردازیم پس گوئیم) آنکاه که امور جزئیة عالم ماده را نفس ناطقه بواسطه این پنج قوه ظاهر ادراک کرد پس از ادراک در حس چون محسوس از قوه حس غایب شود صورتی را از آن محسوس مادی نفس تجرید کند تجرید متوسط یا تجرید برزخی و در موطن قوای باطن آرد (که شرحش بیاید انشالله) و تمام محسوسات پنج قوه را در یک قوه حس مشترك درک کند مجرد از ماده طبیعی نه مجرد از تعین و ماده برزخی ملکوتی که تجرید ادراک عقل خواهد بود و اکنون متذکر باید بود که قوای باطنی انسان را که مرتبه برزخی اوست دستگامی وسیع تر و نیروهائی بسیار قوی تر از قوای ظاهری است که میتوان در مثل نسبت قوای ظاهر را بقوای باطن نسبت دهکده بشهر بزرگی شمرد و با نسبت نهرهای آبی بدریای بیکرانه دانست یا نسبت بیضه بمرغی پلند پرواز شناخت یا تنکنای دنیا نسبت بوسعت بی انتهای عالم برزخ و اجمالا جسم طبیعی انسان در مقابل قوای باطن که نخستین مراتب تجردی نفس ناطقه است جزء کوچکی بشمار است

خویش را قصر مبین در عین ذل

جسم تو جزء است و جانت کل

وزهر دو جهان باز فروست دل ما

این طرفه که تن نیست ز یک معشت کل افزون

پس نیروهای باطن بسیار مهم تر از قوای ظاهر و تشریح آنها لازم تر است

قوای باطنه

اما دسته قوای باطن را نیز پنج نوع دانسته اند که مظهر ک باطن یا ادراک صور جزئی های مبدا از حس کند با معانی جزئی و این دو قسم مدر که راهر یک حافظه ایست پس چهار قوه شوند و قوه دیگری است که آن متصرف است در صور و معانی پس مجموع پنج قوه مدر که است مدرک بصورت مصوره و حس مشترک است حافظ صور خیال است مدرک معانی و همه حافظ معالی

حافظه متصرف در صور و معانی اگر آن تصرف بریاست قوت عقل و پیروی عاقله است آن قوه متفکره باشد و اگر تصرف با مر و هم و خیال است متخیله نامند و اقوای ظاهر را باقتصادی که در حکمت الهی باید از آن‌ها در بیان آید روشن ساختیم و اقوای باطنه در فصول آتی به این کتاب مشروحتر خواهد گردید .

فصل ۴

كُلِّ حَسٍّ مِّنَ الْجَوَاسِمِ الظَّاهِرَةِ يَتَأْتُرُ عَنِ
 الْمَحْسُوسِ قَوِيًّا خُلِفَ فِيهِ صُورَتُهُ كَالْبَصْرِ إِذَا
 حَدَقَ الشَّمْسُ تَمَثَّلَ فِيهِ شَبْحُ الشَّمْسِ فَإِذَا أَعْرَضَ
 عَنِ جَرْمِ الشَّمْسِ بَقِيَ فِيهِ ذَلِكَ الْآثَرُ زِمَانًا وَ
 اسْتَوْلَى عَلَيَّ غَرِيْبَةٌ الْحَدَقَةُ فَافْسَدَهَا وَ لَذَلِكَ السَّمْعُ
 إِذَا أَعْرَضَ عَنِ الصَّوْتِ الْقَوِيِّ بِأَشْرِهِ طَنِينٌ بَقِيََتْ
 مَدَّةً وَ كَذَلِكَ الْحُكْمُ فِي الرَّائِحَةِ وَ الطَّعْمِ وَ هَذَا
 فِي اللَّمَسِ أَظْهَرَ

در هر يك از اقوای حس ظاهر بتأثیر محسوس در آن قوه کیفیتی شبیه بکیفیت آن محسوس پدید آید و چنانکه کیفیت محسوس شدید و قوی التائیر باشد آن کیفیت در آن قوه جانشین خود محسوس شود مثلاً هر گاه دیده را از دیدن خورشید پر نمائی چون بر هم گذاری باز صورت شمس در آن تا مدتی باقی میماند و آن صورت شمس همان کیفیت حاصله در حس بصر است ده جانشین شمس شده پس از غیبت خود شمس از بصر و اگر محسوس قوی التائیر نباشد در حس بعد از زوال محسوس کیفیتی از آن حس باقی نماند و چه بسا شود از قوت التائیر محسوس در حس قوت حسرا فاسد و خراب کند چنانچه اگر چشم زمانی قلیل در جرم شمس بنسگرد نور بصر کم شود و اگر زمانی زیاد در آن

جرم نظر کند. بکلی نور چشم برود و دیده نابینا شود و همین حال نیز در قوهٔ سمع بود که هر گاه صوت قوی باو رسد در آن صوتی ضعیف بماند که نامش طنین است و اگر آن صوت فوق العاده قوی و شدید التأثير باشد بسا شود قوت سمع اصلاً فاسد شود و این کیفیت در قوهٔ لمس آشکارتر است یعنی اثر ملاموس در قوهٔ لمس نامدتی باقی ماند

فصل چهل و دوم

الْبَصْرُ مِرْآةٌ تَشْبَحُ فِيهَا خِيَالُ الْمُبْصِرِ مَا دَامَ
 الْمُبْصِرُ يُحَاذِيهِ فَإِذَا زَالَ وَلَمْ يَكُنْ قَوِيًّا انْسَلَخَ
 وَ السَّمْعُ جَوْثَةٌ يَتَمَوَّجُ فِيهَا الْهَوَاءُ الْمُتَقَلِّبُ عَنْ
 مُتَصَاتِرِينَ عَلَى شَكْلِهِ فَيَسْمَعُ وَ اللَّمْسُ قُوَّةٌ فِي
 عُضْوٍ مُعْتَدِلٍ يُحَسُّ بِمَا يُحْدِثُ فِيهِ مِنْ اسْتِحْجَالَةٍ
 بِسَبَبِ مُلَاقٍ مُؤَثِّرٍ وَ بِكَذَلِكَ حَالُ الشَّمِّ وَ الذَّوْقِ

چشم آئینه است که در آن عکس دیدنیها که اولاً رنگها است و بواسطه رنگ شکل و وضع و حرکت و سکون و سایر اعراض دیدنی است منتقش شود و بحث در آن از نظر تشریح و فیزیولوژی مختصراً بیان شد و در اغلاط بصر نیز بحثی مستقل در اشتباهات حس بیاید انشاء اله اما اینجا این سخن را باید متذکر شویم که در کیفیت دیدن بین حکما اختلافاتی بسیار است مشائین را عقیده بر آنست که چشم آئینه است و دیدن انعکاس دیدنیهاست در آن و اشرافیین چشم را کانون نوری دانستند و دیدن را افتادن اشعه آن بر دیدنیها پنداشتند که آن اشعه یا بطور مخروط مصمت از چشم بر اجسام افتد یا بطور مخروط مرکب از خطوط یا خط واحد شعاعی که طرف واقع بر مبصر مضطرب و متحرك بسرعت باشد از آن رو تمام سطح مبصر دیده شود و مشرح فلسفه صدر المتألهین در کتاب کبیر هسمی باسفار اربعه بعد از نقل اقوال و نقض و ابرام ادله آنها معتقد است که تمام این اقوال حقیقت دیدن را در نیافته اند و کیفیت

دیدن را بمعدّات آن اشتباه کرده اند آنگاه خود بابرهان و نوق ثابت فرموده که کیفیت دیدن بخلاقیت نفس ناطقه است یعنی پس از آنکه شرائط و اعدادات دیدن فراهم آید آنگاه نفس ناطقه بامر ایزد ایجاد کیفیت دیدن تواند کرد و همین است رأی در سایر ادراک مشاعر ظاهره و قوای باطنه که ادراک آنها را مطلقاً بخلاقیت نفس دانسته بعد از حصول شرایط و اعدادات و رفع موانع مثلاً کیفیت ادراکی که لذت حلاوتست در قوت ذوق نه از جسم شکر آید بلکه پیوستن جرم و نفوذ غسل و شکر بعصب مفروش در جرم لسان نفس ناطقه را اعداد کند بر خلق نمودن کیفیت شیرینی در آن قوه همچنین در سایر قوای ادراکی فقط در مدركات عقلی بایجاد نفس نیست بلکه باتحاد و اتصال نفس ناطقه با عقل فعال و روح القدس است که تفصیلش بکلمات اسفار و شفا و کتب دیگر رجوع شود و غرض ما در این مختصر شرح سخن حکیم فارابی است پس برسر مقصود آئیم اگر دیدن را چنانچه ظاهر قول حکیم فارابی است بانعکاس دانیم البته مادامی که آن چیز دیدنی در مقابل و مجاذی چشم است دیدن محقق شود و چون از مقابل چشم دور و زائل شود دیگر چشم نبیند الا اگر مبصر قوی التأثير در قوه بصر باشد تا زمان کمی صورتش در قوه بصر بجای ماند که بیشتر ذکر آن شد و محل قوه سمع و شنوائی جو بهایست یعنی صندوقیست که هوا در آن بشکل خاص امواجی در آید که آن امواج اگر در ثانیه از ۲۰ کمتر و از ۲۰۰۰۰ بیشتر نباشد ادراک شود و اگر از این حداقل و آن اکثر کمتر یا زیادتر شود دیگر صوت ادراک نشود و موجها از کندن و جدا شدن اجسام از یکدیگر یا زدن اجسام بیکدیگر در لطیفه هوا موجود شود البته نظر حکمای الهی خصوص رای صدر المتألهین چنانکه ذکر شد قرع و قلع اجسام و تموج هوا و رسیدن بعصب ساهمه و تمام تشکیلات گوشها را که شرح دادیم همه را اعداد خلاقیت نفس دانسته و نفس را بامر الهی خالق کیفیت صوت داند و این قول بنظر اقرب بقبول است و کلمه (علی شکه) یعنی هوایی که متموج شود از صوت بلبل یا کلاغ یا خروس بدان شکل که واقع شده یعنی با امواج مخصوص بسمع رسد و حرف شین و قاف و هاء بدان شکل که هست شنیده شود و موجات و بادهای تند

موج صوتی را محو نکند و تغییر نتواند داد و لمس قوتی است در عضو و عصب معتدل نسبت بملموس و ادراک این قوه خارج شدن آن قوه است از اعتدال مذکور بواسطه اتصال و تأثیر مالموس در آن و همچنین است حال قوه ذوق با اتصال و تأثیر کیفیت مذوق است در قوه ذائقه که سابق بیان شد و عقیده ما بخلاقیت ظلی نفس نسبت بخلاق متعال است یعنی نفس ناطقه چون خلیفه الله و ظل الله است در عالم طبیعت خلاقیتش نیز ظل خلاقیت ایزد متعال عز سلطانه است منظور صدر المتألهین نیز همین خلاقیت است (فتبارک الله احسن الخالقین).

فصل چهل و سوم

إِنَّ وِرَاءَ الْمَشَاعِرِ الظَّاهِرَةِ شُرَكَاءَ وَ حَبَائِلَ لِاصْطِيَادِمَا
يَقْدِرُ بِهِ الْحِسُّ مِنَ الصُّورِ قِيمِنَ ذَلِكَ قُوَّةٌ تَسْمَى مَصُورَةً
وَقَدَرَتْ فِي مَقْدَمِ الدِّمَاغِ وَ هِيَ الَّتِي تَسْتَمِيتُ صُورَ
الْمَحْسُوسَاتِ بَعْدَ زَوَالِهَا عَنْ مُسَامِنَةِ الْحَوَاسِ أَوْ
مُلَاقَاتِهَا فَيَنْزُولُ عَنِ الْحِسِّ وَ يَبْقَى فِيهَا وَ مِنْ
الْقُوَى الْبَاطِنَةِ قُوَّةٌ تَسْمَى وَ هُمَا وَ هِيَ الَّتِي يُدْرِكُ

نفس را در مقام عالی تر از مرتبه حس و مشاعر ظاهر قوائی است در باطن که آنها کمند صید صور علمی هستند از صحرای محسوسات و چون این صور علمی بمنزله آهوان صحرای نفس ناطقه و یا بمنزله مرغان باغ روح مجردند از این رو حکیم قوائی را که بچنگ آورده این صورت بکمند و دام تشبیه نموده و سخن باستعاره ادا کرده اجمالا پنج حس است جز این پنج حس کان بود مانند زر این همچو مس در باطن انسان نیز مانند ظاهر پنج قوه است چنانکه پیشتر اشاره شد یکی از این پنج قوه قوه مصوره است و جایگاهش بحسب تعیین مادی در مقدم دماغ واقع است یعنی در عصبی که در بطن مقدم دماغ است و دماغ تقسیم شود اولاً بسه بطن و هر بطنی

بدو تجویف در تجویف اول از بطن اول محل ظهور این قوه است و این قوه بمنزله سلطانیست که پنج قوه ظاهر عیون و جاسوسان اویند یا بمنزله شهر بستگه این پنج حس دروازه آن یا بمنزله دریاچه آب و این پنج فواره آن الغرض این پنج قوه همه بآن مرتبط و پیوسته اند و هر صورت ادراکی که از عالم محسوس گیرند بمصوره دهند پس مصوره قوه ایست که بعد از زائل شدن محسوسات از مشاعر ظاهره صورت آنها را در لوح خود منتقش بیند و این قوه را بیوبانی بنطاسیا یعنی (لوح نفس) و حس مشترک گویند و آن را خزینه ایست که نامش قوه خیالست آن زمان که صور مشاهده و مدرك این قوه مصوره نیستند در قوه خیال که خزینه مصوره است مخزون هستند و حکیم فارابی بالصراحه از او نام نبرده و خیال و مصوره را یکی شمرده ولی چون حافظ و مدرك دو قوه است چنانچه خود حکیم وهم و حافظه را دو قوه گرفته پس خیال و مصوره نیز دو قوه باشد (قوت دیگر) از پنج قوه باطن وهم است و آن قوتی است در انسان که درک معانی جزئیه از محسوسات کند و از محسوس معنی نامحسوس را فهم کند و در ضمن مثال توضیح دهیم و گوئیم وهم آن قوتی است که در کوسفند پس از احساس صورت کرگ معنی عداوت آن را با خود درک کند و این عداوت را از سگ یا اشتر یا حیوان دیگر درک نکند و معلومست که پنج حس او و مصوره او درک این معنی را نکند پس قوه دیگری کوسفند را بود جز مشاعر ظاهره و جز قوه مصوره که مدرك معنی عداوت از کرگ و محبت از شبانست حکیمان نام آن قوه را وهم گذارند پس قوه وهم نیرومی است که فهم معنی جزئی کند از قبیل محبت و عداوت و ابوت و بنوت و قرابت و فصاحت و بلاغت و غیره از معانی جزئیه که بحواس در نیابند و این قوت را خزینه ایست که نامش حافظه است که چون آن معانی جزئی از مشاهده قوت وهم زائل شود در آن خزینه محفوظ باشد که باز در وقت حاجت وهم از حافظه که خزینه اوست بگیرد چنانچه در مصوره و خیال بیان کردیم (دیگر) از قوای خمسه) باطنه قوت فکرت است و این قوه را حکومت و تسلط است بر مدرك و حافظ معانی و صور زیرا که فعل این قوه تر کیب معانی و صور و تفصیل معانی از صور است پس این عمل قوه متفکره آنگاه انجام یابد که قوه مدرك و حافظ معانی

و صور در اطاعت وی باشند و این قوه را اگر عقل که مدرک کلیست و حقیقت انسان است بکار تفصیل و ترکیب صور و معانی بدارد متفکره باشد و اگر قوت وهم آنرا استخدام کند متخیله باشد آنگاه شیطان عالم انسانی شود و چون وهم بر ضدیت عقل برخیزد و با سلطان عقل بخصوصت و جنگ در آید این قوه تخیل وهم طاغی سرکش را بسی مدد کند و بروی سپاه بی شمار جمع آرد و از اثر تفصیل و ترکیب صور خیالی که شغل اوست بر شکست سپاه عقل بسی دلیری کند و بواسطه صور خیالی مأخوذ از عالم حس بعلاوه آنچه خود از آنها ترکیب کند لذات مادیرا در نظر جلوه دهد و لشگری مسلح در مقابل جنود عقل که لذات روحانی گزینند مهیا سازد و قصه این قوه بس دراز است و هر مبتدی در ریاضت و سلوک راه معرفت که در خویشتن بچشم بصیرت بنسگرد خود را دو حقیقت بیند یکی حقیقت عقلی که طالب راستی و درستی و علم و عشق بحقایق و لذات روحانی است و معرفت و پرستش حق بر او سعادت و الذ لذات است که امام علیه السلام عرض میکند (الهی استغفرک من کل لذة بغیر ذکرك) در باطن خود یابد و یکی حقیقت وهم که طالب کجی و فریبندگی و سفاهت و عاشق مستلذات حسی حیوانی است در درون نکرده پس هر که در مقام قلب خود بمکاشفه نظر کند و قلب را میدان جنگ سلطان عقل و شیطان وهم بیند و لشکر این دو قوه را همیشه تا یکی این دو مغلوب نشده در جنگ بیند فهم کند معنی شیطان اهریمن را و دشمنی او را با حقیقت آدمیت که همان جوهره عقل قدسی است (در حدیث نبوی است ان فی القلب لمتان لمة یدخل منه الملائکة و لمة یدخل منه الشیاطین) یعنی قلب میدان زد و خورد و تنازع سپاه فرشته و اهریمن است و عارفان شیعه با اشارات اهل بیت علیهم السلام قصه آدم و شیطانرا که در صحیفه الهی و قرآن عظیم مذکور است در عالم صغیر انسان ناظر بدین مطالب گرفته اند سجده فرشتگانرا اطاعت همدم و او پیش سلطان عقل که حقیقت آدم است و مخالفت و خصومت وهم آن سلطانرا سرکشی و کبر و نخوت شیطان بر او و استخدام آن قوه متخیله را بر اغوا و هلاک آدم یعنی مقام عقل و اینکه اگر عقل اطاعت وهم کند از آسمان قدس و نجر دبارض کدورت و ماده برنج و تعب افتد ازین معانی شاید توان دریافت که قصه عقل و وهم در عالم صغیر انسانی نمونه از اسرار آدم و شیطان است در عالم خارج که عالم

کبیر است و از این مقام مستقلاً مختصر شرحی راجع بقوای باطنه میدهم آنگاه بشرح سایر فصول باز میگردیم انشاء الله .

(قوه خیال و وهم و دیگر قوای باطنه)

پس از بیان قوای پنجگانه یا هشتگانه ظاهر بقوای باطن و در آنهم بآنچه در نظر ما نسبتاً اهم و فوائد آن برای اهل تحصیل مفیدتر است پرداخته و گوئیم قوای باطن را نیز چنانکه گفتیم حکماً پنج قوه دانند زیرا قوای باطنه یا مدرك اند یا حافظ و هر کدام یا مدرك صور و حافظ صورند یا مدرك معانی و حافظ معانی و یا متصرف در معانی و صورند نه مدرك یا حافظ پس تأثیرات ادراکی باطن منقسم بینج قوه شود: ۱ حس مشترك که کار او ادراك صور است و تمام قوای ظاهر جمع در این یک قوه شود:

۲ - قوه خیال که عمل او نگهبانی صور است .

۳ - قوه متصرفه که عمل او ترکیب و تصرف در مدركانست .

۴ - قوه وهم که عمل آن درک معانی جزئیه است .

۵ - قوه حافظه که عمل آن نگهبانی معانی است .

اما مناقشاتی که در این موضوع ایراد کرده اند از نظر تشریحی یا روانشناسی که از آن پنج کمتر تواند بود و یا آنکه علاوه بر این پنج قوه دیگر بنام قوه مسترجعه نیز در باطن هست یا آنکه گویند کار قوه مسترجعه و ذاکره بعمل حافظه انجام می یابد.

از این مناقشات صرف نظر کرده و بیک برهان برای تعدد و تقسیم این قوا اکتفا

کنیم . برهان

قوا امور بسیطه اند و از قوه بسیط اثر واحد صادر شود پس گوئیم در باطن آدمی قوه ایست که بدان ادراک کند صورتها را هنگام غیبت صورت از قوای ظاهره و باز قوت و خاصیت دیگری هست در انسان که بدان قوه ادراک معانی جزئی متعلق

بصورتها کند پس این دو قوه خاصیت وهم و خیال است^(۱) که بیکی مثلا صورت شیر غائب از چشم را ادراک تواند کرد و بدیگری معنی شجاعت و نهور شیر را و چون صورت شیر غیر معنی شجاعت آنست پس قوتی که صورت شیر غائب را تصور کند غیر قوتی است که معنی قوت و شجاعت آنرا فهمد پس ثابت شد که در آدمی قوه مدرک صورت و قوه مدرک معنی است و باز چون گاه شود که او بمعانی و صورتهای غائب از حس توجه ادراکی نکند تا ادراک بالفعل حاصل شود ولی در باطن او این خاصیت هست که چون بخواهد ادراک کند تواند کرد هم در قسم صورت و هم در قسم معنی پس معلوم میشود که این صورت و معنا گرچه بالفعل در قوه مدرک موجود نیست ولی در قوتی دیگر محفوظ است که نفس گاهی که بخواهد آنها را در قوت مدرک آرد تواند و در خود بوجدان یابد که صورت شیر و معنی شجاعت آنرا هر گاه با ادراک فعلی آن ضرورتی باشد مسلط بر درک فعلی است پس ثابت شود که در انسان دو قوه حافظه نیز باشد که یکی حافظ و نگاهبان صورت است و دیگر نگاه بان معنی تا اینکه این دو حافظ در هنگام ضرورت صورت یا معنا را بدو قوه مدرک صورت و مدرک معنی بواسطه قوه نا کره و مسترجعه یا بلاواسطه توانند داد و باز خاصیت و قوتی دیگر در انسان هست که معانی را با صور یا صور را با صور یا معانی را با معانی تفصیل و ترکیب کند چه آنکه انسان میتواند سببی را دارای بالمرغ و شاخ گاو و گردن اشتر و پنجه شیر تصور نماید و این ترکیب صور با صور باشد و باز میتواند شخص دارای شجاعت را با صفت سخاوت و ملکه عدالت فهم کند و این ترکیب معانی با معانی باشد و باز می تواند از صورت و قیافه شخصی معنی باهوشی یا بلاهت ادراک کند و این ترکیب معانی با صور باشد و همچنین در تفصیل و جدا کردن صور و معانی و این قوه متخیله^۲ است و خاصیت تفصیل و ترکیب نیز بالوجدان

۱ - مراد بخیال در اینجا حس مشترك باشد و الا خیال چنانکه گفتیم حافظ صور است نه مدرک ولی از راه مسامحه وهم و خیال را مدرک معانی و صور گویند بلکه گاه باشد امور خیالی گویند مقابل امر خارجی و عقلی که شامل تمام معانی و صور جز معانی عقلیه گردد .
 ۲- و این قوه اگر بامر قوه عاقله تصرف در مدرکات کند متفکره گویند و چون بامر قوه واهمه کار کند قوه متخیله گویند و از جهت مطلق تصرف در مدرکات قوه متصرفه است.

برای انسان در خواب و بیداری ثابت است پس نتیجه آنکه در انسان پنج قوه مذکور
در اول فصل موجود است و این قوای باطنه را هم مانند قوای ظاهره آلت صرف
برای نفس ناطقه دانیم و نفس را بالحقیقه مدرک تمام معانی کلیه و جزئیة و هم صورذهنیه
و خارجیة شناسیم چنانچه صدر اقدس سره در کتاب کبیر اسفار اربعه بر این عقیده است
(در باب پنجم علم النفس) بعد از سه فصل که در آنها بمذاق سایر حکما ادراکات
قوای باطنیه را با براهین مفصله بیان فرموده در فصل چهارم آن باب عقیده خود را
در باب قوای ظاهره و باطنه اظهار داشته :

(قال صدر المتألهین) (فصل فی بیان) ان النفس کل القوی بمعنی ان المدرك
بجميع الادراکات المنسوبة الى القوی الانسانية هی النفس الناطقه و هی ایضاً المحرك
لجميع التحریکات الصادره عن القوی المحركة الحيوانیه و النباتية الطبيعية و هذا
مطلب شریف و علیه براهین کثیره الخ) پس عقیده تحقیق چنانکه این حکیم هم در
کتاب اسفار و سایر کتبی که این مطلب را متعرض شده است کوید آنستکه عمل ادراک
ابدا و اگذار بقوای نفس نیست و مدرك نفس ناطقه است و قوای آلت محض و بمنزله
عینک هستند در مقابل چشم نفس و در جلد اول حکمت الهی نیز اشاره کردیم که نفس
ناطقه را این حکیم و حکیم سبزواری بعد از او با وجود بساطت و وحدت کل قوی
و کمالات قوی دانند و این مطلب را هم چنانچه در عبارات اسفار ملاحظه نمائید مطلبی
شریف و صدرا از مفاخر فلسفه خویش شمرده و الحق لایق تحسین و تقدیر بسیار است چه
آنکه این رای چون از مشرق قریحه روشن آن حکیم تابش کرد آن سان که خورشید
پرده شب تاریک را از روی جهان بر اندازد آفتاب فکر حکیمانہ او نیز پرده از رخسار بسیار
مشکلات مسائل الهی و روانشناسی بر انداخت و در حقیقت علم النفس این حکیم بزرگ
بسی کاملتر از حکماء پیش از اوست .

بر سر مقصد رویم چه این قوای خمسہ باطنه خود ادراک کند یا آلت ادراک
نفس باشد بهر دو وجه باز احکام آنها در این جهان طبیعت بجای خودند و فقط نتیجه
این بحث اینجا ظاهر شود که پس از مفارقت نفس ناطقه از بدن طبیعی بنا بر مذهب
تحقیق باز نفس ناطقه را مقام ادراکات جزئیة قوای باطنه بلکه مشاعر ظاهر محفوظ

است و ادراک امور ملایم و ناملایم تواند کرد و دارای لذت و الم جسمانی است . اما کسانی که عمل ادراک را اثر قوای باطنه و ظاهره دانند که این قوا در بدن و عصبی از بطون دماغ نمر کز دارند پس هنگام مفارقت نفس ناطقه از بدن و هجرتش از دیار قوای اعصاب دماغی ناچار دیگر نفس را بعقیده آنان ادراک امور جزئیة از صور و معانی اصلاً نباشد لذاست که در مسئله معاد در کیفیت معاد و کیفیت لذات و آلام بعد از مرگ که شرایط آسمانی بر آن متفق است در نفوسی که هنوز بمقام عقل و ادراکات عقلی نرسیده اند مانند اکثر مردم دنیا و خصوص اطفال و بله و حیوانات بطور کلی متحیر مانده اند و آراء متشتمت پیدا شده اسکندر افریدوسی یونانی معاد را بر نفوس عاقل بالفعل منحصر دانسته و بعض مشائین انکار بقاء نفوس حیوانی کرده و بعضی مانند ظاهر سخن حکیم ابونصر رحمه الله آن نفوس را باقی و متعلق باجرام فلکی و اجرام دخیانی برای درک لذت و الم جزئی دانسته و حکیم ابوعلی رحمه الله نظر معلم ثانی را پسندیده و در شفا ادراکش را بشرع الهی و کتاب آسمانی ارجاع فرموده بعضی بتناسخ خواسته اند حل این مشکل کنند و آن اگر تناسخ ملکوتی است در جداول بطلانش ظاهر شد و اگر تناسخ ملکوتی طولی است آن قول بعالم برزخ است که اسلام و محققین حکماء و اشراقیین قائلند و گروهی در بیابان حیرت راه بکشف حقیقت پیدا نکرده اند و نه تنها در مسئله معاد و چهار اشکال شده اند بلکه در مباحث خود قوای باطنه نیز گرفتار اشکالات بسیار گردیده که حل آنها را بحرکت جوهری ذات توان کرد که نفس را در اثر حرکت اشتدادی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء دانیم که (ان کنتم فی رب من البعث فانا خلقنا کم من تراب ثم الخ) و در اثر این عقیده که نفس در بدو حدوث از عالم جسم طبیعی برخاسته و چون ظفره در حرکت مطلقاً محال است پس چون نفس بمقام قوای نباتی رسد یا بمقام قوای حیوانی عروج کند یا بالاتر تا آنکه وارد اقلیم تجرد شود بهر مرتبه حرکت کند تمام کمالات مادون آن مرتبه در عین ذات نفس موجود باشد .

پس بنا بر این اصول تمام قوای طبیعی و نباتی و مجموع قوای ظاهره و باطنه و مدرکه و محرکه حیوانیه بالکل با تمام آثار و کمالات آن قوا منطوی در ذات نفس انسانی شود و نفس بذات خود دارای همه ادراکات و تصرفات باشد چنانکه در

عبارتی که از کتاب اسفار نقل شد این سخنان مندرج بود پس این پنج قوه باطنه بالنتیجه مانند سایر قوا نیز ادراکات و حفظ و کلیه آثارشان بالحقیقه از ذات نفس ناطقه باشد (بحث دیگر) در فرق میان قوت وهم و خیال بسبب اختلاف مدرکات از پیش گفتیم که آدمی هم صورت‌های غائب از حس را مانند شهرها و صحراها و کوهها و غیره ادراک تواند کرد وهم معانی غیر محسوسه را مانند غیرت و عدالت و عشق و علم و سخاوت و غیره و فرق میان معانی و صور آنستکه هر گاه صور حاضر باشد نزد انسان بمشاعر ظاهره ادراک شوند و اما معانی اصلاً بحس خمس ظاهر در نیاید چه آنکه وجود مادیات را مشاعر ظاهره ادراک تواند کرد و معانی چون عشق و علم و عدل امر مادی محسوس نیستند تا بقوای ظاهره احساس شوند پس گوئیم آن قوه که در انسان ابتدا درک این نوع معانی کند باصطلاح فیلسوف قوه وهم و واهمه باشد و اما قوه خیال خزینه و حافظ صورتهای غائب از حس ظاهر است و گاه هم مسامحه بر حس مشترك که مدرک صور است اطلاق شود.

نسبت حس مشترك بقوه خیال مثل نسبت قوه وهم است بحافظه و نا کره یعنی چنانکه حافظه خزینه و واهمه است یعنی هر معنی که وهم درک کند حافظه در نفس نگهدار آن است همینطور خیال حافظ و نگهبان صورتهائی است که حس مشترك درک نموده نه آنکه خیال بذات خود و بی واسطه حس مشترك درک صورتها تواند کرد آری گاه در کلمات حکما از راه تسامح در تعبیر خیال را مدرک صور و وهم را مدرک معانی گفته‌اند و تحقیق آن بود که گذشت.

اهمیت قوت خیال

نخست باید دانست که مراد از قوت خیال در اینجا مرتبه مثالی نفس ناطقه است پس جز مقام عقل همه ادراکات باطنی اعم از صور و معانی را شامل شود و الا در مقام تفصیل وهم سلطان و فرمانده کل قوای باطنه باشد و خیال از سپاهیان اوست چنانکه ابن سینا در مقاله چهارم فن طبیعی شفا فرموده (الوهم هو الحاکم الاکبر فی الحيوان) این نکته را که تذکر دادیم پس گوئیم مقام خیال که عبارت از مرتبه مثالی نفس ناطقه

است در فلسفه بمرتبه از اهمیت و عظمت است که برای او نحوه از تجرد قائلند منتهی تجرد خیال نه مانند تجرد عقل است که از ماده و همه عوارض مادی (از قبیل کم و تقدر و کیف و وضع و غیره) مجرد است بلکه تجرد عقل تجرد تام کلی است و اما تجرد عالم خیال و نفوس خیالیه تجرد برزخی است و مراد از تجرد برزخی مجرد بودن مقام خیال است از ماده دون عوارض ماده چه آنکه بالوجدان در صور عالم خیال ماده حسیه نباشد ولی شکل و صورت مقداری و کیفیت و وضع خواهد بود.

پس مرتبه خیال مجرد و غیر جسمانی باشد (صدرالما تهین) در باب پنجم کتاب نفس اسفار فرماید :

(و نالها ان الخيال والحفظ غیر جسمانیه وعلیه برهین قویه سبق ذکر بعضها فی مباحث العقل والمعقولات والذی نذکر منها ههنا اناقد برهنا ههناک علی ان الصور اللتی یشاهدها النائمون او یتخیلها المتخیلون امور و جودیه یمتنع ان یکون محلها جزء البدن لما بینا ان البدن ذا وضع و تلك الصور لیست من ذوات الاوضاع و لما ثبت ایضاً فی بداهة العقول من امتناع انطباع العظیم فی الصغیر فاذا هی موجودة للنفس قائمة بها نحواً من القيام) و این برهانی است متین در اثبات تجرد و غیر جسمانی بودن خیال چه آن که مبنای این برهان احکام اولیه و بدیهه عقل باشد و ما برهان مذکور را خلاصه نموده گوئیم صورتهای این عالم طبیعت بتوسط چشم و دیگر قوای ظاهره در عالم خیال نفس موجود شود و با همان عظمت که در طبیعت موجود است در نفس بوجود آید پس اگر خیال مجرد نباشد و در نقطه از اعصاب دماغ باشد موجود شدن دوه و دریا و آسمان و زمین و غیره در نقطه از جسم دماغ انطباع عظیم در صغیر لازم آید و این محال است زیرا انطباع عظیم در صغیر بیداهت حکم عقل باطل است پس این صورتهای که در خیال است در جرم دماغ نیست بلکه قائم بنفس مجرد است نه بجسم مادی و مطلبی که تذکرش اینجا لازم است آنکه حکماء مشاء عالم وجود را بطور کلی بدو عالم قسمت کنند یکی عالم تجرد محض، که آنرا عالم عقول نامند و دیگری عالم ماده که آنرا عالم طبیعت خوانند و جز این دو عالم مجرد و مادی برزخی بین مجرد و مادی پی نبرند چنانکه حکمای اسلام و اشراقیین پی بردند و باز عالم صغیر انسان را نیز بدو جوهر تقسیم کنند یکی جوهر مجرد نفس و دیگری جوهر مادی بدن و ادراکات عقلی انسان را حظ

اواز عالم مفارقات عقلیه دانند و ادراکات دیگر اعم از ادراکات خیال و حس اورا بقوای مادی حال در بدن منتسب کنند خلاصه چه در عالم کبیر امکانی و چه در عالم صغیر انسانی چیز برا برزخ و متوسط جوهری بین جواهر عقلیه و جواهر مادیه ندانند اما حکماء اشراق گر چه صریح کلماتشان چندان دلالت ندارد لکن در اشارات سخنان آنها بسیار است که هم عالم خیال انسان را مجرد برزخی دانسته اند و هم بنام عالم مثال عالمی متوسط بین العالمین (مثل معلقه) معتقدند مانند قران و حکمای اسلام و اهل معرفت و ارباب کشف در مکاشفات خود عالمی متوسط بین مجرد صرف و مادی محض شهود کرده و علاوه بر آنکه خود شهود نموده اند برای دیگران هم در مقام اثبات بر آمده به کتاب مفتاح و تمهید القواعد (هر دو از کتب علمی عرفانست) رجوع شود و اینکه حکیم صدر المتألهین اثبات عالم مجرد برزخی را از مفاخر خویش شمرده گوید با بیانات علمی عرفا و اشرافین را در تجرد برزخی عالم خیال انسانی و هم عالم مثال خارجی غیر کافی و نا تمام دیده که خود را متفرد در اثبات عالم مثال دانسته (در علم النفس کتاب اسفار باب یازدهم اصل هشتم) در اثبات عالم مثال متصل انسان و هم عالم مثال منفصل خارجی باین عبارت فرموده :

(ان القوى الخیالیه جوهر قایم لافی محل من البدن و اعضائه و لاهی موجوده فی جهة من جهات عالم الطبیعه و انما هی مجردة عن هذا العالم و اقعته فی عالم جوهری متوسط بین العالمین عالم المفارقات العقلیه و عالم الطبیعیات المادیه و قد نفرنا باثبات هذا المطلب ببراهین ساطعه و حجج قاطعه) و باز مطلب را بمبحث دیگر ارجاع داده که نقلش لازم نیست فقط از نقل عبارت او غرض ما این بود که با وجودیکه این حکیم گفتار اشرافین و عرفا را راجع باثبات عالم مثال و نشأه برزخ در عالم کبیر و صغیر دیده چون تنها ادله خود را وافی باثبات مطلب تشخیص داده لذا خود را منفرد در تحقیق آن دانسته است خلاصه آنکه اشرافین و عرفا و حکمای اسلام خاصه صدر المتألهین شیرازی بر خلاف حکماء مشائی یونان بیک عالم مجرد مقداری برزخ میان عالم عقول مجرد و عالم اجسام مادیه که تمام لذات و آلام جسمانی که در این جهان مادی است بحد اتم و اکمل بدون ماده این عالم (با ماده برزخی) معتقدند و ملاصدرا این مطلب را بادله متقن و براهین روشن بنهایت وضوح اثبات فرموده چه آنکه نزد هر حکیم عالی مقام اسلام که از تجلیات شمس حقیقت خانمیت و تشعشع

انوار مشکوت بنوت استضاءه نور علم و حکمت نموده وجود عالم مثال و نشأیه برزخ بواسطه قرآن عظیم و حدیث پیغمبر و آتش سرحد ضرورتست از قرآن عظیم (و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون) و از حدیث حضرت صادق علیه السلام و الله ما اخاف علیکم الا البرزخ و بسیار آثار و اخبار دیگر رجوع بتفسیر و کتب حدیث شود چه آنکه ذکرش خارج از عهده این رساله است پس خلاصه سخن این که اهمیت و عظمت عالم خیال و اثبات تجرد برزخی آن در اثر این مطلب است که عالم وجود را سه عالم کلی منقسم دانستیم (عالم طبیعت) (عالم مثال یا برزخ) (عالم عقل) و نشأیه خیال انسان را سنخ عالم مثال و روزنه نفس ناطقه بسوی انعالم دانیم و کشف‌های صوری و رؤیای صادق که کشف معانی غیبی نماید در اثر اتصال نفس ناطقه بواسطه تجرد خیال بعالم مثال است و همان وسعتی که عالم خیال انسان را نسبت بجمع طبیعی اوست که بالوجدان جسم آدمی مثل قطره است پیش دریای عالم خیال او همین طور عالم طبیعت با همه فسحه او بمنزله حلقه ایست در میان بیابان بی‌نهایت عالم مثال و حشر و نشر نفوس غیر عقلیه کامله در این عالم است و کشف اسرار و مقیبات اغلب بتوجه نفوس صاحب کرامت از صقع این جهان نا متناهی است و انسان از آن مجموعه این سه عالم کلی است که دارای نشأه حس و عالم خیال و عالم عقل است پس خیال انسان همان نشأیه مثال و عالم مجرد برزخی مقدار است که مختصر شرح فسحت و اهمیتش نگارش یافت بالنتیجه خیال هم دارای همان عظمت و فسحت و تجرد است و الحق حکمای اسلام خصوص صدر المتألهین مقرباً من القرآن (باثبات این مسئله حق عظیم در فلسفه و روانشناسی بردانشجویان عالم دارند.

(فرق میان وهم و عقل)

وهم را بسیاری از حکماء قوم جسمانی دانسته اند و سلطان قوای حیوانیه چنانچه از ابوعلی ره نقل نمودیم که در فن طبیعیات شفا فصل سوم از مقاله چهارم فرموده (الوهم هو الحاکم الاکبر فی الحیوان) .

و یحکم علی سبیل اتباع تخیلی من غیر ان یکون ذلك محققاً وهذا مثل ما یعرض للانسان من استقذار العسل... وان كان العقل یکذب به الخ) .

چون این قوه در نظر آنان جسمانی بوده و نفس مجرد پس چندان و قدر نظر نفس ناطقه ندارد بلکه این قوه را مناقض با قوه عقل دانند و گویند چون عقل نفس ناطقه را با کمالات علمی و عملی و سعادت حقیقی و معنوی دعوت کند قوه وهم با عقل و احکام عقل معارضه کند و نگذارد نفس روی باقلیم کمال آرد و در تاویلات خود وهم را شیطان عالم صغیر انسانی دانسته و لذا دشمن و مخالف عقل که حقیقت آدمیت است خواندند و در منطق برهان را نسبت بعقل داده اند و مغالطه را بقوه وهم پس معلوم است که در فلسفه حکمای پیش از اسلام و ظاهر کلمات حکمای اسلام غیر صدر المتألهین وهم را ضد عقل دانند نه سنخ وجود عقل چنانکه اغلب از حکیمان پیشین بدین وجه تصریح کرده اند اما قوت وهم در حکمت متعالیه صدرا و محققین بعد از او نه قوه مادیه است چنانچه در بحث تجرد خیال گذشت و نه مضاد و معارض با قوه عقل باشد بلکه قوه وهم ذاتاً از سنخ وجود عقل است و از جهت اصل ذات متحدند و از جهت کمال و نقص مختلف چه آنکه وهم عقل ناقص و عقل وهم کامل باشد یا بعبارت دیگر وهم آن عقل ضعیف است که ادراکش بی نیاز از جسم نیست و عقل او هم است که بواسطه قوت وجود یافتن دیگر بماده نیازمند نباشد پس وهم ناقص مقام عقل و عقل کامل مرتبه وهم است و هر چه را عقل از حقایق مجرده ادراک کند چون وجود واجب و عقول فعاله و غیره از موجودات عالم غیب قوه وهم نیز خواهد ادراک کند اما از جهت نقص وجودی او ادراکش ناقص باشد و آن حقایق مجرده را در ماده تصور کند مثلاً قوه عقل چون بنظام احسن عالم بنگرد حکم کند بوجود مدبر و مدبر دانا و توانای قدیمی که ذات پاکش منزله از نقص جسم و جسمانیت است اما قوه وهم خواهد حکم کند چه آنکه در مقدمات حکم عقل با وی موافق باشد ولی بواسطه ضعف وجودش و احتیاج ادراکش بماده انذات قدیم را طبیعت و ماده خیال کند و جسم و جسمانی و برای او مکان و وضع و شکل و غیره مانند مخلوقات جسمانی پیدا رود چون عقل کامل گوید صانع جهان جسم و جسمانی نیست (و تنزه عن مجانسه مخلوقات) خدا نامتناهی و فوق نامتناهی است و منزله از ماده و ماهیت و هر چه در حدود است نقیصه ادراک وهم مخالفت کند و بر او حد و شکل و غیره طلبد و همین وهم مخالف عقل چون بحر کت جوهری از ضعف بقوت رسد موافق با عقل شود بلکه خود عقل باشد پس اختلاف میان عقل و وهم ذاتاً نیست بلکه در نقص و کمال است صدر اقدس سره چون باشد ذاتی

حرکت جوهری قائل است نزد او وهم انسان و انسان وهمی عین عقل انسان و انسان عقلی است و تفاوت بنقص و کمال است و خلاف و ضدیت اصلا میان عقل و وهم نیست پس از این سخن (هر گاه اعتراف شود) که صدر المتألهین خود در رساله مسمی با کسیر العارفین فرموده که وهم شیطنت انگیزد و معارضه با عقل کند و عبارتش اینست:

(اما الجندالآ حز فکذلک الا ان الوهم له شیطنه بحسب الفطرة یقبل اغواء الشیطان فیعارض العقل فی مقاصده البرهانیة) و نه تنها این مطالب صریح در این رساله بلکه در اغلب کتب او موجود است (جواب گوئیم) هر که بمذاق متاله صدرا آشنا باشد داند که این حکیم بواسطه قول باشتداد در وجود و حرکت جوهری مراتب قوای حسیه را بمقام خیال و وهم رساند و مرتبه وهم را باز باین حرکت بمقام عقل مجرد و این حرکت جوهری در یک حقیقه واحده باشد متفاوت بنقص و کمال پس ثابت آید که حس مرتبه ناقص وهم و مرتبه وهم ناقص مقام عقل است و عبارت اخیر که از او نقل شد اصلا مخالف این حکم نباشد چه آنکه هر ناقصی از جهت نقصان معارض باکامل باشد .

(کلام صدر المتألهین رحمه الله در فصل سیم باب پنجم کتاب نفس اسفار :)

(واعلم ان الوهم عندنا و ان کان غیر القوى اللتی ذکرنا الا انه لیس لذات مغایرة للعقل بل هو عبارة عن اضافة الذات العقلیة الی شخص جزئی و تعلقها به و تدبیرها له فالقوه العقلیة المتعلقة بالخیال هو الوهم کما ان مدرکاته هی المعانی الکیة المضافة الی صور الشخصیات الخیالیة و لیس لوجود الوهم ذات اخری غیر العقل) که فرموده قوه وهم در وجود ذاتی غیر عقل ندارد در صورتی که سایر حکما قبل از ملا صدرا کتبشان مشحون است از اینککه وهم بالذات غیر عقل است .

(تبصره) (موافقت نظر مؤلف با نظر ملا صدرا در این بحث) چون پایه اثبات وحدت قوه وهم با قوه عقل بر حرکت جوهری است چنانچه اشاره کردیم و ما در مقام خود ادله حرکت جوهری را وافی باثبات مطلوب میدانیم و نه بس حقیر پس از ملا صدرا با این عقیده همراه بلکه همه حکما بعد از او مانند مرحوم ملا محسن فیض و حکیم سبزواری و غیره نیز قول بحرکت جوهری را اذعان کرده اند چنانچه در منظومه حکمت فرموده

(و جوهریة لدینا واقعه اذکانت الاعراض کلا تابعه)

پس در نتیجه این قول که وحدت ذاتی وهم و عقل است موافقیم که وهم ادراک معانی مجرده کند مانند علم و عشق و عدل پس شان ذاتی وی مقام عقل مجرد و شأن تجرد باشد و چون ادراک این معانیرا در صورت‌های مادی کند و این بواسطه ضعف وجود این قوه است پس چون بحر کت جوهری ذاتش از نقص بکمال رسد ادراکش معانیرا نیز بی‌نیاز از صور مادی و خیالی گردد یعنی از جزئیت بمرتبه کلی رسد بالنتیجه بمقام مدرک کلیات که عقل است و اصل گردد.

(در معنی ادراک عقل) حکماء الهی در کتب خود مقام عقل را در مقابل سایر

قوای ادراکی بعظمت و بلندی ستوده‌اند و ادراک عقل را منحصر بکلیات دانسته‌اند تفصیل این اجمال بچند تذکره نیازمند است . (تذکره (۱))

عقل را در علم حکمت تقسیمات و معانی بسیاریست گاهی بعقل فعال و عقل منفعل تقسیم شود مراد از عقل فعال جمله عقول مجرده است بعقیده اشراق و عقل عاشر است بعقیده مشاء و مراد بعقل منفعل بهردو عقیده نفوس کلیه است اعم از فلکی و عنصری و گاه بعقل نظری و عملی و باز نظری بعقل هیولانی و بالملکه و بالفعل و مستفاد و عملی هم بچهار مرتبه تجلیه و تخلیه و تحلیه و مقام فنا تقسیم شود و شرح هر یک در کتب مفصله است و در حکمت الهی مختصراً گذشت .

(تذکره (۲)) اشراقیین عقول را که بطولیه و عرضیه قسمت کنند اقدم در نظام آفرینش

و نخستین مرتبه وجودی در قوس نزول و اشرف و اقوای درجات هستی دانند و باز گشت نفوس ناطقه کامله نیز در قوس صعود بعالم عقول مجرده است و منتهای سعادت و ارتقاء مقام انسان در این جهان بادراک شهودی آن مجردات عقلیه و علت اولی است و انسانرا از حیث مراتب وجودی بانسان حسی و انسان خیالی و انسان عقلی قسمت کنند و اشرف این سه را انسان عقلی که دارای ادراکات کامل است دانند .

(تذکره (۳)) مراد از ادراک کلی را حکیم الهی ادراک کامل نافذ در حقیقت اشیاء

دانه نه آنگونه که انسان طبیعی و فیلسوف مادی پنداشته که چون چشم وهم و خیال که ادراک محسوسات جزئیه کند بخواهد جزئیات بسیاریرا ادراک کند بواسطه کثرت عجز از دیدن خصوصیات هر یک پیدا کنند و کلی پندارد چنانکه چشمتم حس از دور شکل مخمس و مسدس

و مومن را بشکل دائره بیند چه آنکه بواسطه بعد مسافت بخصوص زوایا و اضلاع عجز از ادراك پیدا کند و فیلسوف مادی که ادراك کلی عقل را بدین گونه خیال کرده راه بیابان جهل پیموده و بیچاره در بیغوله حیرت و نادانی متاع گران بهای عقل را بدست دزد خیال تسلیم نموده و ما برای آنکه کشف حقیقت کاملاً از معنی ادراك عقل کنیم این چند تذکره را تقدیم داشتیم و اکنون برای اتمام غرض و نتیجه سخن گوئیم این شبهه که از فیلسوف مادی ذکر شد قوی ترین حربه آنها در مقابل حکماء الهی است که بواسطه ادراك کلی عقل اثبات عالم تجرد و مافوق الطبیعه کنند و هر دانا این شبهه را بگوش هوش بشنود در یابد که مانند او از طبل پر صدا و بی معناست و گوئی جز تجهیل و تشنیع نیست و در کتب حکماء و (در جلد اول این کتاب) جواب شبهه مذکور است و به کتاب اسفار و شفا و سایر کتب مفصله رجوع کنید که با دلایل متقن اثبات تجرد عقل و عاقل و معقول را باز کرده این گونه شبهات و جوابهای آن مفصل دریابید و با آنکه در اوراق خاطر این ناچیز مجعلاً آن مفصلات مسطور است ما را تشتت حال و تکدر بال عذری موجه از نگارش است و در شرح این رساله باید مختصر همین قدر روشن شود که معنی ادراك عقل جدا کردن و تجزیه نمودن بصیرت باطنی انسانست جوهر را از اعراض و حقایق اشیاء را از عوارض اجنبیه که بواسطه ماده بر هر حقیقت جوهری استیلا کرده اند در مثال گوئیم عقل چشم ادراکش از بس قوی است در درون پرده های عوارض جزئیة مثلذات انسانرا مشاهده کند و عوارض کم کیفیت و سایر مشخصات حجاب بصیرت او نتوانند شد پس چون پرده عوارض زیدیت و عمریت و ابیضیت و اسودیت شرقیت و غربیت و زمان و مکان همه را درید و در همه (۱) این اشخاص معنی حیوان ناطق که حقیقت انسانیت است دید در حقیقت تمام افراد لایتناهای انسانرا بطور استغراق کامل افراد بحیثیتی که هیچ فرد از محوطه ادراکش خارج نیست درك کرده و آنگاه حکم بر تمام افراد لایتناهی تواند کرد که گوید مثلاً هر انسان

۱- از مطلب فوق عالم اجتماعی استفاده بسیار کند چه آنکه متوجه باین نکته شود که هر جامعه و هر نژاد در عالم قابل هر گونه تربیت و تصرف روحی و عملی است و تأثیر آب و هوا و خون و اوضاع زمانی و مکانی و غیره قابل تغییر است و تمدن و علم اختصاص بنژادی خاص پیدا نکرده و فتح و جهانگیری خاص قومی نیست .

مدرك است و هر آنش درجهانست سوزنده است و هر درخت را نمو است و دیگر احکامیکه تمام این احکام کلیه بی هیچ شائبه شك حکم صحیح باشد در صورتیکه حس و خیال اصلا بدرك تمام افراد نرسیده و استقراء ناقص هم حکم یقینی بدست ندهد پس معنی ادراك عقل نه بدرك ناقص وهم و خیال است که فیلسوف مادی خیال کرده چه آنکه وهم و خیال افراد لایتنهای را نتواند ادراك کند تا بر آنها حکم کلی یقینی کند پس انسان عاقل مدرك معقولات جواب این موهومات را پس از فهم معنی ادراك عقل نواند داد. برهان دیگر آنکه اغلاط و اشتباهات حس ظاهر را قوتی است در انسان که تصحیح میکند و آنقوه حاکم بر قوای حسی است و این قوه را عقل نامند و او بر ماده حکم کند و بر قوای مادی استیلا و حکومت دارد و باین دلیل مادی نیست پس قوه عاقله موجودی مجرد است.

اتحاد عاقل با معقول

چون معنی ادراك عقل را دانستیم فهم معنی اتحاد عاقل و معقول آسان است از جهة علم تصویری گرچه مرحله تصدیق آن باز مشکل است و بعون الله تعالی آن مشکل نیز آسان شود و مقدم گوئیم باید دانست که معنی ادراك اعم از احساس و تخیل و تعقل وجود گرفتن مدرك با لذائست نزد مدرك و از این صریحتر آنکه حقیقت آدمی همان هوش و ادراکست و هر چه بیندیشد حقیقت او همان اندیشه گردد چنانچه عارف رومی گوید:

ای برادر تو همان اندیشه

ما بقی خود استخوان و ریشه

نوهمان هوشی و باقی هوش پوش

خویش را غافل مبین در خود بکوش

پس انسان چون تصور و اندیشه چیزی کند آینه نفس او متمثل بصورت آنچه شود نکته ای که اینجا باید متوجه بود و بسی دقیق و لطیف است این است که میان مدرك بالقوه که موجودات عالم خارجی است و مدركات بالفعل که موجودات عالم انسانی است باید فرق گذاشت که مراد از اتحاد مدرك با مدرك اتحاد نفس با موجودات خارجی نیست چه این بالبداهه باطل است بلکه مراد اتحاد اوست با موجودات عالم نفسی که مدرك

بالفعلند مثلاً قوه بینائی چشم چون کل را دید کل خارجی نشود اما چشم بینائی بالقوه است که بدیدن کل و امثاله قوه بینائی بالفعل شود و رؤیت کل محسوس فعلیت حس بینائی او باشد پس حس وحاس و محسوس متحد است مناسب مقام است جمله از سخنان از اسفار حکیم متاله رحمه الله :

(قال صدر المتألهین) فان المحسوس كما وقع التنبيه عليه ينقسم الى محسوس بالقوه والى ماهوم محسوس بالفعل والجوهر المحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل والاحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء

بعد از این عبارت در چند سطر رد اقوال بعض حکما را فرموده و سپس راجع با حساس نظر خود را اظهار داشته باین عبارت :

بل الاحساس انما يحصل بان يفيض من الواهب صورة نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهى الحاسة والمحسوسة بالفعل

و این مطلب را که قول بانحد حاس و محسوس باشد در پایان اثبات مسئله اتحاد عاقل و معقول آورده تا حکم اتحاد عاقل با معقول را در همه مراتب ادراکات تعمیم دهد غرض آنکه حقیقت انسان قوه دانش است و چون بدانش رسد از قوه بفعلیت آید در همه اقسام دانشها این مقدمه که معلوم آمد برای عقول سهل باشد تصدیق اتحاد عاقل با معقول چه آنکه این هم فرعی از آن اصل مذکور است گوئیم انسان قوه تعقل است و چون معقول بالفعل در دانش اندر آید تعقل بالفعل و عین عاقل بالفعل شود چه آنکه هر قوه بفعلیت آید عین آن فعلیت شود پس مراد از اتحاد عاقل با معقول در حقیقت وحدت ذاتی عاقل و معقول است نه بانحدایکه دو چیز بیک چیز شود تا آنکه بزرگ حکیمی مانند ابن سینا گوید این اتحاد بالوجدان محال است و این عقیده را تکذیب و تشنیع کند و ما در جلد اول کتاب بیان کردیم

اختلاف ابرهلی سینا با حکیم یونان فر فروریوس الهی در اتحاد

چنانچه اشاره کردیم ابن سینا بانظر اتحاد عاقل و معقول مخالف است و در اکثر از کتبش که متعرض این بحث گردیده بانکار شدید و اقامه برهان بر بطلان پرداخته و قائل آنرا بشناعت و نادانی نسبت داده چنانکه در طبیعیات کتاب شفا در علم النفس کلامش

اینست (وما يقال من ان ذات النفس يصير هي من المعقولات فهي من جملة ما يستحيل عندی فانی لست افهم قولهم ان يصير شئاً شيئاً اخر ولا عقل ذلك) این بیان اوست در شفا که صریح فرموده اتحاد عاقل با معقول نزد من محال باشد و من تصور نتوانم کرد که چیزی چیز دیگر شود این نکته را گوئی از نظر فراهوش کرده که لازم معنی اتحاد عاقل و معقول در هر صورت دو چیز یک چیز شدن نیست تا انکار او بمورد باشد چنانکه اشاره شد معنی اتحاد وحدت ذات عاقل بالفعل که نفس ناطقه است باشد با ذات معقول بالفعل که باز شئی از شئون خود نفس است و تمام اعتراض ابن سینا بر این مبحث بواسطه آنستکه معقول بالعرض را بجای معقول بالذات اخذ کرده چنانکه از سخنانش در شفا و اشارات مفهوم میشود .

کلام شفا را که ملاحظه کردید در برهان اشاراتش نیز کلامش این است (زیاده تنبیه) (و ایضاً اذا عقل (۱) ثم عقل (ب) ایكون كما كان عندما عقل (۱) حتی یکون سواء عقل (ب) ام لم يعقلها او يصير شيئاً آخر الخ) که عاقل را نفس ناطقه و معقول را گاه (۱) یعنی صورت یکی از موجودات خارجی و گاه (ب) یعنی صورتی دیگر فرض کرده و خلاصه ایراد شیخ اینست که اگر مثلاً انسان تعقل کند شجر را پس آب را اولاً بنابر صحت اتحاد عاقل و معقول لازم آید که نفس انسان شجر شود پس نفس آب شود و هم درخت آب گردد و این با انقلاب در ذاتی باشد و با دو چیز یک چیز شدنست بلکه يك حقیقت انسانی در حال تعقل او چند صورت معقوله را لازم آید چندین حقیقت متباین از یکدیگر و از حقیقت انسان گردد و این همه محال است پس اتحاد عاقل با معقول محال است این خلاصه تمام اشکال در کتاب شفا و اشارات بر این مسئله است و بر این پایه است تمام تشنیعات او لذا پس از برهان مذکور در اشارات که نقل شد بعنوان حکایت مقام فرفور یوس را که وی دانشمند بزرگ یونانست بسی پست نموده و با این عبارات ویرا هدف تجهیل و تحقیر قرار داده است (حکایه و کان لهم رجل يعرف بفرفور یوس عمل فی العقل والمعقولات کتاباً یثنی علیہ المشائون وهو حشف کله وهم یعرفون من انفسهم انهم لا یعلمونه ولا فرفور یوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل و ناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول) و پس از آنکه ببرهان سابق الذکر اتحاد عاقل و معقول را باطل

کرده آنگاه بطور کلی ثابت کند که اتحاد مطلقاً میان دو چیز محال است آن دو چیز عاقل و معقول باشد یا غیر آن و معلوم است درابطال عاقل و معقول متحد بودن نظرش تمام باین وجه باشد که نفس ناطقه با معقول بالعرض موجود در خارج یکی شود و البته اگر مراد فروریوس این بودی هر عاقل بر او انکار کردی چه آنکه از پیش گفتیم دو چیز که موجودند بدو وجود یک چیز شود محال اولی باشد بنظر عقل ولی وجه صحیح اتحاد عاقل و معقول نه این است بلکه بآن معنی فروریوس و ملاصدرا قائل باتحادند که اتحاد دو چیز نیست و بآن اشاره نمودیم و اعاده نکنیم و شکفت است که ابن سینا بانمام انکارش در این مسئله درشفا و اشارات باز در کتاب تعلیقاتش اشاره بوجه صحت نموده باین عبارات :

(يحصل فيه صورة المعقولة بالفعل يصير بها عقلا بالفعل) و در مسئله علم واجب تعالی بذات خود اقرار باتحاد عاقل بالذات با معقول بالذات نموده و عبارتش اینست در کتاب موسوم بمبدء و معاد (ان واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات) خلاصه چون معنی اتحاد عاقل و معقول بدو وجه مذکور ممکن بود پس در حقیقت نزاع حکیم یگانه دنیا ابن سینا را با تلمیذ ارسطو حکیم عظیم یونان فروریوس میتوان بصلح مبدل ساخت هر گاه به نظر فلسفی صدر المتألهین ارجاع شود پس برای تکمیل این مقاله بهتر که باز آن دو وجه را توضیح داد

موافقت ملاصدرا با عقیده فروریوس

بعد از آنکه معلوم شد اجمالاً اتحاد مدرك با مدرك بطور کلی و اتحاد عاقل با معقول بالخصوص دو وجه^۱ در آن متصور است یا سه وجه یکی آنکه عاقل یعنی نفس ناطقه با معقول بالعرض یعنی ماهیت تجرید یافته که ماهیت موجود خارجی است متحد گردد و این وجه از آن رو که موجب دو موجود یکی شدن و هم موجب انقلاب ذاتی است محال باشد و بیانات ابوعلی این وجه را باطل کند .

وجه دوم آنکه عاقل یعنی ذات مجرد انسان با معقول^۲ با لذات یعنی آن تجلی

۱ - ملاصدرا در اسفاره در مقام رد بوعلی فرموده اتحاد بر سه قسم تصور شود ، برای اختصار يك وجه را که مورد حاجت نبود ذکر نکردیم و آن اتحاد دو مفهوم است با یکدیگر رجوع بمرحله عاشر اسفار شود

ادراکی نفس که در ذات وی بی هیچ آلت جسمانی و هیچ تعین مادی پدیدار گشته بعبارت دیگر آن هوش و تعقل بالفعلی که نفس از قوه تعقل بواسطه آن بمقام تعقل فعلی رسیده آن عاقل با این معقول متحد گردد و این وجه اتحاد عاقل بامعقول وجه صحیح این قول است و اگر باین وجه شیخ توجه میفرمود چنانکه در تعلیقات توجه داشته البته اعتراض نمیفرمود این مطلب که بوضوح رسید گوئیم که حکیم متأله صدرا چون همه موجودات عالم طبیعت را متحرك بحرکت جوهری دانسته و هر چه در عالم است بواسطه این حرکت از حسیض نقص باوج کمال خواهد رسید پس در علم النفس بیان حدوث نفس ناطقه و شرح احوال او و کیفیت ادراکات و حرکات او بهمان اصل کلی حل بسیار مشکلات علم النفس را توان کرد و آن مشکلاتی که افکار حکماء پیشین بوادی حیرت افتاد و راه حل آنها حرکت جوهری است که کاملاً دست فکر آنان بآن معنی بلند نرسیده (و تحقیق در امر نفس) این است که نفس ناطقه در اول حدوث قوه و قابلیت مراتب ادراک است و بر تریب در مراتب سه گانه ادراک (حسی - خیالی - عقلی) از قوه بفعل رسد بواسطه اشتداد در وجود و حرکت در جوهر پس چون بفعلیت ادراک حسی رسد در آنجا نفس ناطقه حساس و حس و محسوس بالفعل شود و چون از این مرحله بگذرد و بمنزل خیال و وهم رسد باز نفس خود تخیل و تمخیل و تمخیل بالفعل شود چون باریگر نیز از این منزل بواسطه اشتداد و حرکت روی! باقلیم عقل کند باز وجود فعلی نفس عاقل و معقول و عقل بالفعل شود و هر قوه بفعلیت وجودی رسد با آن فعلیت اتحاد بلکه وحدت پیدا کند نتیجه سخن آنکه چون نفس از قوه احساس بفعلیت آن رسد ذاتش ذات احساس است یعنی وجود نفس و وجود حس بالفعل یکی باشد و حس بالفعل بی محسوس بالفعل متصور نباشد پس وجود نفس حس و حس و محسوس بالفعل باشد و این است معنی اتحاد حس و حس و محسوس و ادراک حسی در این مرتبه حقیقت نفس انسان حسی باشد و همچنین است حکم در انسان چون بر تبه تخیل و توهم فعلی رسد حقیقت انسانیت همان اندیشه های خیالی و وهمی است و چون از پیش مبرهن کردیم که قوه وهم عقل ضعیف است پس چون باز بحرکت و اشتداد در جوهر از ضعف و نقص باز رهد و بمقام قوت و کمال اندر رسد و عقل بالفعل شود آنگاه حقیقت نفس ناطقه انسانی و کوهر سیال وجودش عقل و عاقل و معقول

کردد و ممکن است کسانی که با تعمق فکر در این سخن ننگرد سخن را بمصادره نسبت دهند و گویند که مدعای تو این بود که مدرک در هر يك از این سه مرتبه ادراك متحد با مدرک است و دلیل تو اینکه نفس ناطقه بهر يك از مراتب حس و تخیل و عقل رسد و وجودش بحرکت جوهری نفس حس و خیال و عقل باشد و این دلیل عین دعوی است و مصادره اینست .

جواب گوئیم کبرای قیاس ما این بود که هر قوه بفعل آید بحرکت و اشتداد دراصل جوهر عین آن حقیقت باشد و نفس در مراتب ادراکات سه گانه قوه آن فعلیت بوده و بفعلیت رسیده و این برهان دعوی و غیر دعوی است:

(قال صدر المتألهین فی رحلۃ العاشر من اسفاره) وقد ثبت ان معنی تجربید المحسوس حتی یصیر معقولاً لیس بحذف بعض الصفات منه و اثبات البعض بل معناه نقله من الوجود المادی الی الوجود العقلی بواسطه نقله و الا الی الحس ثم الی الخیال ثم الی العقل فکذا لک الامر فی جانب النزول من النفس فالنفس الحساسة اولی درجات حیوانیه بعد طیها مرتبه الاسطقسات و النبات وهی فی الابداء حساسة بالفعل متخیله بالقوه كما هو الحال فی بعض حیوانات الناقصه كالخراطین و الحلزونات و الاصداف ثم یصیر بعد استحكام هذه القوه متخیله بالفعل عاقله بالقوه وهی العقل الهیولانی وهو كما انه عاقل بالقوه معقول ایضاً بالقوه فاذا تصورت بصور المعانی العقلیه تصیر عاقله و معقوله بالفعل الخ)

در گفتار این حکیم بطور وضوح کشف حقیقت شده و پرده از رخسار شاهد مقصود اتحاد عاقل با معقول و وحدت عاشق و معشوق است برانداخته بلکه بمطلق اتحاد مدرک با مدرک اشعار میکند باز در فصلی دیگر گوید (انه قد مر ان النفس اذا عقلت شیئاً صارت عین صورته العقلیه و قد فرغنا من اثباته بالبرهان و حللنا الشکوک التي فیها) و حکمای قبل از اسلام

۱ - مانند اشکالات مسئله وجود ذهنی و اجتماع جوهر و عرض در یک حقیقت ذهنی بلکه اجتماع کل مقولات عشر در مقوله کیف ما در جلد اول صدر المتألهین در اسفار خود حل این مشکلات نموده رجوع بمبحث وجود ذهنی اسفار شود

هم در غوامض مسائل علم النفس مثل مسئله اتحاد عاقل و معقول و امثاله وهم در معضلات علم الهی در حیرت بوده اند در صورتی که حکمای اسلام شاگردان مکتب قرآن و صدر المتالهین ان غوامض را بفکر شامخ و قریحه روشن باسانی مبدل نموده و آن دقایق حکیمانانه که در دسترس افکار محصلین نهائی فلسفه نبود آنان بی شائبه تشکیک از کنجینه اصول فلسفی خود نثار طلاب و دانشجویان فرمودند بهر حال کبرای مسئله اتحاد عاقل با معقول بلکه عموم مدرک با مدرک از پیش گفتیم عبارت است از آنکه قوه هر کمال و ماده هر صورت چون از قوه و مادیت بکمال و فعلیت صورت رسد متحد با آن کمال و صورت گردد اعم از آنکه آن کمال و صورت ادراک باشد که موضوع بحث ما شود یا غیر ادراک و برهان این در کتب حکیمان مذکور است گرچه توان گفت مطلب بتوجه انسان بحقیقت ذات خود وجدانی است و نیازمند اثبات نیست چنانکه عارف رومی فرموده (شعر) :

حالتی گری در آید در بشر	حالتی یوسف رخی همچون قمر
گاه در بانی و که صحراشوی	گاه کوه قاف و که عنقا شوی
تونه آن باشی نه این در ذات خویش	ای برون از وهم ها و زبیش بیش

در بسیار مواضع صدر المتالهین این مطلب را برهان اثبات نموده و در اسفار در فصلی که مذاهب حکما را راجع بحقیقت نفس ناطقه بیان میکند پس از اثبات نتیجه را باین عبارت فرموده (قد تكرر منافی هذا الكتاب ان المدرک دائماً من جنس المدرک فالجنس یدرک المحسوسات وهو من جنسه والخیال یدرک المتخیلات والوهم یدرک الوهمیات والعقل یدرک العقلیات وبالجملة کل قوة ادراکیة اذا تصور بصورة المدرک یخرج ذاته من القوة الی الفعل ولا شبهة فی ان القوة القریبه والاستعداد القریب من شیئی من جنس صورة ذلك الشئی و فعلیته الخ) غرض وی آنکه مدرک از جنس مدرک و هر قوه از جنس فعلیت و ماده از جنس صورت پس از رسیدن بکمال خود است و هر یک از قوا بکار خود مشغولند قوه خیال بکار تخیل و قوه وهم باختراع اوهام و قوه عقل با درک کلیات پرداخته و چون قوه وهم در طریق استکمال باشد تا بمقام عقل مجرد رسد از جنس عقل است و انسان وهمی

که از او هام عالم گذشته و در حرکت باقلیم کمال وسلوک الی الله است انسان عقلی است
رزقنا الله مقام العقل القدسی والعشق الی الله تعالی عزمجده وسلطانہ

(خلاصه بحث در قوای باطنه و نظر در خصوصیات هریک)

(۱) قوه مصوره) مصوره محل جمع مدرکات پنج حس ظاهر است بلکه عمل ادراک
هم بسبب آلات پنج حس ظاهر در حس مشترک انجام مییابد .

دیگر آنکه مدرکات این قوه منحصر بواردات از خارج نیست بلکه سلسله از صور
باطن بمناسباتی در او پدید آید

دیگر آنکه هر گاه قوه مصوره کاملاً بمدرکات خود متوجه و مستغرق باشد قوای ظاهر
بسا از کار ادراک بازماند چشم نبیند و گوش نشنود و ذائقه وشامه ولامسه درک نکند بیدار
است و مانند حال خواب (۱) حواس تعطیل و مصوره در کار است .

دیگر آنکه قوه مصوره کارش ادراک جنس محسوساتست وشهوت ولذتش در انتقال
از صورتی بصورتی است و از تجدد واردات خصوص صورت نو وشکفت انگیز وزیبا بامهیب
که مظهر لطف وقهر الهی است التذان یابد

دیگر آنکه حاکم بین محسوساتست که گوید جسم بدین رنگ وبوی را چنین
طعم ومزه است وشکل چنین وچنان را این گونه اوصاف است ودلیل وجود این قوه
هم این حکم اوست زیرا حکم بر چیزی بی ادراک آن محالست.

(۲) (قوه خیال) خیال خزینه و نگهبان مصوره است و از این قوه قوه ذاکره
ومتذکره ومسترجمه و متخیله مدد در کار خود گیرند و در تذکر واسترجاع وباز بخاطر
آوردن امور فراموش شده استمداد کنند چون نفس ناطقه تدبیر (۲) در بیاد آوردن قضایای
رفته از خاطر کند این قوه که مخزن صور است وحافظه که مخزن معانی است بکار اندازد
یعنی قوه متخیله را مأمور اخذ صور ومعانی در خیال وحافظه گرداند تا بمقصود خویش
برسد واز تداعی صور ومعانی فراموش شدهها را از صور ومعانی بیاد آرد

(۱) سبب مهم خواب مصنوعی هم این است (۲) این خاصیت هم يك مابه الامتیاز انسان

از حیوانست

(۳) (قوه متخیله یا متفکره) این قوه کارش تر کیب صوراست و معانی و از این عمل نفس ناطقه بسی اختراعات و صنایع بظهور آورد و بسا صورتها که بخلاقیت نفس در این قوه پدید آید که در خارج وجود ندارد کتا بخانهای دنیا رهن ورهین این قوه و فسحه این قوه بیش از عالم خارج است و از انتقال در صور و معانی و سیر در آنها چه بسا حوادث گذشته را بخاطر آورد و از آن برای حوادث آینده تدبیرها اندیشد

دیگر آنکه این قوه در خواب و بیداری مشغول کاراست و خلع و لبس صورت تر کیب و تفصیل آنها بدست اوست و نفس ناطقه در استنتاج قضایا هر چند نتایج کلی باشد ابتدای امر باین قوه نیازمند است منتهای امر اگر در نتیجه کلی و معنی مجرد او را بکار انداخت قوه متفکره باشد و اگر در صور و معانی جزئی استخدام کرد متخیله است یعنی اگر از صورت گردش آسمان و ستارگان و انتظام حرکات کرات و سیر کاروان افلاک بخدای مجرد مدبر عالم پی برد و آثار قدرت و حکمت الهی را بچشم عقل مشاهده کند قوه متفکره است و اگر از سیر ستارگان و سرعت و بطوه و جمله احوال آنها در رصدخانه خیال کشف مثل استاره او را بنوس و نبطون کرد ب نتیجه جسمانی جزئی رسد قوه متخیله است بهر حال این قوه بسی شریف و عالی است بشرط آنکه در راه کمال انسان بکار رود و بجنبه بقا و مقام تجرد انسان مدد رساند و الا هم این قوه بسیار شیطنت کند و اندیشه های بی حقیقت انگیزد و آمال باطل در نفس پدید آرد و بالنتیجه نفس ناطقه را سرگرم بازیچه عالم ماده گرداند و از راه و مقصد اصلی که جهان غیب و عالم آخرت و سر منزل ابد است بکل باز دارد و آدمی را بلذات صور حسی و تخیلات امور جسمانی سرگرم ساخته و از راه اطاعت حق و استکمال نفس ناطقه قدسیه بر گرداند پس این قوه یا ملکی است روحانی و سروشی است آسمانی و معلمی است مشفق و یا شیطانی است پر مکر و وسوسه و دیوی کمراه کننده قافله سفر الی الله

(۴) (قوه وهم و واهمه) این قوه مدرك معناست ولی معنی مقید بماده جزئی و معنی پابند بصور حسی چون بیان شد که این قوه عقلی است که هنوز بواسطه نقص وجودی تجرد نیافته و بمقام ادراك کلی نرسیده است پس معانی را بطور کلیت و مجرد از ماده ادراك نتواند کرد این قوه وهم که عقل ناقص است اگر در نقص بماند و رو باستکمال

نیارود آلت دست قوه متخیله شود و بیازی او مشغول گردد یعنی ایمانی بماورای این عالم پیدا نکند و همه عمر در لذائذ محسوسات و اوهام عالم بماند و انسان را از راه حق و طریق فطرت که سیر بسوی کمال عقلی است و لذات روحانی باز دارد پس شیطان انسی شود و حق را باطل و باطل را حق نمایش دهد و برای بهبود اوضاع عالم جسم و رسیدن بلذات بدن منحصر آ میگوید و چون عالم تن و جهان جسمانی عالم تزاخم و تنازع است و ماده متناهی میدان تنگی است برای جولان نفس ناطقه نامتناهی لذا این قوه و هم و خیال در جهان جنگ و نزاع و شورش و آشوب و فتنه ها بر میانگیزد و حیلها برای وصول خیالی بآمال خود بکار میبرد و جهان را بر بشر زندان تاریک کند و سلطان و رعیت و فقیر و غنی همه را بزحمت اندازد و کیتی رانیره و تار سازد و این عالم وسیع را بر خلق تنگ گرداند .

اما اگر وهم راه استکمال پوید و بمقام عقل رسد بعکس هر کارش طبق رضای حق و عشق بحقیقت مطلق است و موافق فطرت و مناسب مقام انسانیت و موجب آسایش نفوس باشد و برای آسایش عموم خلق کوشد و بانس و محبت دادن و نزدیک ساختن بشر بیکدیگر ایجاد جهت اتحاد کند و بواسطه ایمان بخدا و دار بقا و زندگانی ابدی جهان دیگر خلق را باهم محبوب سازد و جنگ را بصلح و عشق و صدق و صفا و مهر و وفا مبدل گرداند و جهان را باغی دل آرا و گلشنی زیبا و بهشتی نورانی و عالمی روحانی بیاراید .

(۵) (قوه حافظه) حافظه مخزن و گنجینه معانی جزئی است که قوت وهم بدست آورد و این مخزن هم چون خیال چنین بنظر میرسد که تودرتو و نسبت بمعانی مانند جواهر پر بها و کم بهارفتار میکنند برخی را محفوظ تر میدارد و بمناسباتی بعضی را گران قیمت یافته و در حفظش بیشتر اهتمام میورزد و بعضی از معانی مثل آنکه تناسبش با نفس ناطقه بیشتر است زودتر قره مدرک (وهم) میگیرد و بهتر قوه حافظه نگهداری میکند لذا آن معانی زود حفظ شود و دیر از ذهن برود و البته نفوس و مناسبات آنها با معانی مختلف است برخی بیک سلسله معانی مجذوب شده و چون بشنوند فوراً ضبط کنند و بعضی نسبت بسلسله دیگر چنین هستند پس حافظه ممکن است در یکی نسبت بصور قوی و یکی بمعانی بازیکی نسبت بیک نوع معانی قوی و بنوع دیگر ضعیف باشد و نفوس بعضی را انتقال از معانی بصور آسان تر و برخی بعکس است

(تقویت حافظه)

تدبیری که برای شدت وقوت حافظه مؤثر شمرند چند امر است :

- (۱) یکی آنکه شخص معانی مناسب با ذوق خود را حفظ کند (۲) آنکه توجه اکید و التفات شدید بدان معانی کند (۳) آنکه معانی مخزونه خاطر را بتکرار نظر و تذکر بنفس عرضه دارد (۴) آنکه هر چه را ذهن بآن مشتاق و محتاج است حفظ کند تا قوه شوقیه مدد در بقای آن کند (۵) آنکه از ورود مطالب ضد آن یا مابین بر ذهن جلوگیری کند (۶) آنکه از امور موحش که نفس را متلاطم و مضطرب سازد دوری کند .
- (۷) آنکه محفوظات خود را تحت تنظیم آورد و بمناسبت‌هایی که بین آن معانی اندیشد آنها را با هم مرتبط سازد و مانند گوهر در رشته آرد و بسان اوراق شیرازه کند
- (۸) آنکه امور جسمانی و عوارض بدنی را مانند غذاهائی که سبب تقویت اعصاب دماغ چون غذاهای حار و لطیف و معتدل بکار برد و از غذای سرد و مرطوب و غلیظ و نامعتدل خودداری کند (۹) آنکه در محافل و مجامعی که آنگونه معانی محفوظ او مهجور و مردود است نرود مثلاً اگر محفوظاتش (زبان عرب یا فرانسه یا انگلیسی یا غیره است یا معاوناتش تفسیر و حکمت و فقه و منطق و ریاضی و طبیعی و غیره است) در محفلی که از اینان انتقاد و نفرت و توهین آغاز کنند دوری کند و بمجامعی که باین معانی عشق و علاقه و اشتیاق و تعظیم اظهار کنند در آید این اموریست که در نظر حقیر آید و از دانشمندان و حکیمان اقتباس نموده ایم ممکن است اموری دیگر باشد که ذکر نکردیم

نسیان که ضد حفظ است هم در بشر لازم است

با آنکه قوه حفظ قوتی است شریف و نیروئی است بر حفظ شخص و اجتماع و تمدن و ترقی بشر بی اندازه مفید و خدای متعال این قوه را بینندگان عطا فرموده تا از آن بهزاران سود رسد و از هزاران زیان خود را حفظ کند باز توان گفت که قوه ضد آن که نسیانست نیز بر صلاح شخص و اجتماع و بر منفعت اوست زیرا هر چه در ذهن آید اگر

(۱) در تعیین موضوع این غذاها بکتاب طب و خواص اغذیه و ادویه رجوع شود که اینجا مقام بیانش نیست

همه محفوظ ماند بسا غم و آندوه‌ها و حقد و کینه‌ها و فتنه و فسادها انگیزد و حال شخص و جامعه را پریشان و مردمرا از هم دور سازد پس حکمت بالغه الهی بنوع انسان هم قوت حفظ و هم نسیان عطا کرده که باین دو قوه مثبت و منفی نظام شخص و اجتماع هر دو نیازمند است فسبحان الذی خلق الأزواج کلهما

(این نکته را) نیز باید متذکر بود که در حیوانات قوت حفظ بسا هست و این نیرو مختص بانسان نیست اما آنچه مخصوص انسان است تدبیر در یاد آوری و بخاطر آوردن امور است یعنی چه کند که مطالبی محفوظ او شود و یا در حفظ او بماند و در هنگام حاجت در نظر آید این نیرو مختص انسان است و در حیوانات دیگر نیست.

(مطلب مهم) و باید دانست که برای تنظیم فکر و خیال و نیروی حفظ و تقویت نفس مطلقاً تدبیری بهتر از ایمان بخدا و تقوای از لذات حسیه و شهوات خیالی و ترک توجه باو هام دنیوی و خرافات باطل نفسانی نیست و بطور کلی ایمان بمبدأ و ممتهای وجود (خدا) اشتیاق بمعانی روحانی و التذان بنماز و طاعت و ذکر الهی نفس ناطقه را قوی و تمام قوای او را بعداعلای کمال میرساند و نیروهائی که ذکر نکردیم هم اثر قوت نفس است مانند :

(۱) نیروی ذکاوت که سرعت انتقال در معانی است و نیروی فکر که تعمق در معانی و انتقال از مطالب بمبادی و از مبادی بنتایج مطلوبه است

(۲) نیروی فطانت که سرعت انتقال در صوراست و التفات سریع از صورتی بمعانی است (۳) نیروی عاطفه که میل نفس بنیکو دیدن و نیکو ساختن حال هر کس است چه نوع بشر و چه غیر آن که این قوه را در روان شناسی اقسام و شعب و مباحث بسیار است انشاءالله در مقام خود (قسمت روان شناسی) بیاید

(۴) نیروی غریزه و وجدان که ادراک و دریافتن مصالح و مفاسد است ولی بی واسطه فکرت بلکه بصرف پیش آمده و رو این قوت در انسان و حیوان مشترک و البته در نفس قوی که روح انسانیت انسانی است قوی تر و کامل است و برخی پنداشته اند که غریزه در حیوانات قوی تر و کاملتر از انسان است و این از جهتی درست و قابل پذیرفتن است زیرا چون حیوان را فکر و تدبیر کمتر است باید غریزه و وجدان برای درک مصالح و حفظ حیوة وی از طرف آفریننده باو بحد کامل و بقدر حاجت عطا شده و دارای آن بحدی باید باشد که او را در حدود زندگی از فکر

و تدبیر و اندیشه بی نیاز گرداند بخلاف انسان که بمددنیر و های دیگر خاصه نیروی تدبیر و تصرف و منطق و فکرت و حکمت چندان از غریزه استمداد نمیجوید (ه) قوه الهام و وحی که آن هم بوحی و الهام عام و خاص و اخص منقسم شود و البته الهام و وحی عام هم منحصر بانسان نیست در حیوان نیز هست (و اوحی ربك الى النحل) خدا بزبور عسل وحی کرد لیکن وحی خاص آن است که مختص نفوس قدسیه و کلیه الهیه است و پیمبران را بآن مقام وحی و الهام امتیاز دادند و وحی اخص و وحی مخصوص مقام ختمی مرتبت (ص) است و مهیت وحی تعلیم الهی (و علم آدم الاسماء) بروح قدسی و اشراق خداست و این قوه شریف آسمانی را خدا بهترین وسیله تربیت انسان قرار داده است که آن معلمان الهی بتعلیم حق بشر را بحقایق عالم غیب و شهود آشنا و تا حدی که لایق انسانست بمعرفت خدا و طاعت و عشق و محبت او و زندگی خوش هدایت کنند و بشر را از تیه ضلالت و بیابان وحشت بسر منزل سعادت و استیقان و اطمینان و ایمان بخدا برسانند

چنانکه رسولان الهی و رجال وحی و الهام و اولیاء حق و خصوص پیغمبر بزرگ اسلام و اوصیای او علیهم السلام چنین کردند جهان را بنور علم و ایمان روشن کردند جهان را باغی پر میوه انس و عشق و محبت نمودند جهان را گلستانی پر گل صدق و صفا و حقیقت ساختند جهان را از نشویش و تزاحم و جهانیدان را از زندان تنگ او هام در هانیدند و نفوس را از سببیت و ستمکاری بعدل و درستی دعوت کردند عالم را زیب و فرو شکوه روحانی دادند بشر و همی موهوم پرست را انسان عقلی خدا پرست گردانیدند و جای آن کرک خومی و جهل و ستم و بیداد خلق را بفرشته خومی و علم و عدل و داد دادند و اگر بساد فتنه رقیبان دین و آشوب منافقین نظام آن دستگاه آهنین را برهم نمیزد و حدود و رسوم شرع و ایمان را بدست هوا و هوس نمیسپرد و مخالفان براه خود سری و عصیان نمی شتافتند و از نفاق و مکر و حسد شبها و خرافات و اوهام و اکاذیب بر رسولان حق و آیات الهی نمی بافتند و بر جانشینان حقیقی آنان علمای ربانی امت که چراغ هدایت و پیشوایان سعادتند دست تناول نمیگشودند و باز خلق را بجاهلیت و تیره بختی و وحشت و سببیت نمی کشانیدند عالم را علم و دین و آئین پیمبران باغ رضوان میساخت یا اگر حکم قضا و سرفدر و نظام اسماء و اوصاف وجود در کار نبود و آزمایش و امتحان و تقادیر امور وفق نظام احسن اقتضا

نداشت یا آنکه سرالسر عالم که بر غیر آن حقیقت ذات یکتای الهی مستور است و آن علم ازلی مخفی از عقول بشر حتی رسولان و پیامبران مقتضی نبود دیگر عالم را شیطان انس و جن فتنه انگیز نبود همه سعادت مند خوش درمهد زمین میزیستند جهان یکسر بنور علم رسولان و حکمت بالغه قرآن چون بهشت برین بود و خلق همه با هم برادر ایمان و عزیز جان و مانند یک خاندان نگهدار عهد و پیمان هم بودند جسم هم و اعضاء و جوارح یکدیگر بودند (که رسول فرمود مؤمن عضو مؤمن و عضو اوست) خلاصه جهان بفیض رسولان و نور علم خاتم پیامبران (ص) و انوار علوم جانشینانش بهشت رضوان و خلق را فرشته سیرت و قدس فطرت و ایزد پرست و عاشقان حق میگردانیدند درود ایزد بر روان آن پاکان عالم باد خصوص خاتم رسولان و سید آنان حضرت محمد مصطفی (ص) و اهل بیت طاهرین وی باد (صلوات الله علیهم اجمعین)

فصلی چهل و چهارم

الْحَسُّ الظَّاهِرُ لَا يُدْرِكُ صِرْفُ الْمَعْنَى بَلْ يُدْرِكُ
 خَلَطًا وَ لَا يَسْتَشْبِهُهُ بَعْدَ زَوَالِ الْمَحْسُوسِ فَإِنَّ
 الْحَسَّ لَا يُدْرِكُ زَيْدًا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَصْرِفُ
 الْإِنْسَانَ بَلْ أَدْرَكَ إِنْسَانًا لَهُ زِيَادَةٌ أَحْوَالٍ مِنْ كَمِّ
 وَ كَيْفٍ وَ آيِنٍ وَ وَضَعٍ وَ غَيْرِ ذَلِكَ وَ لَوْ كَانَتْ
 تِلْكَ الْأَجْوَالُ دَاخِلَةً فِي حَقِيقَةِ الْإِنْسَانِ لَشَارَكَ
 فِيهَا النَّاسُ كُلُّهُمْ وَ الْحَسُّ مَعَ ذَلِكَ يَنْسَلِجُ عَنْ
 هَذِهِ الصُّورَةِ إِذَا فَارَقَتْهُ الْمَحْسُوسُ فَلَا يُدْرِكُ
 الصُّورَةَ إِلَّا فِي الْمَادَّةِ وَالْأَمَعِ عَلَاقِ الْمَادَّةِ

حس ظاهر نتواند حقیقت خالص چیزها را درک کند مثلا بصر که از حواس ظاهره

است نتواند انسانیت انسان را خالص و بدون خلط با اعراض مادیه بیند انسان را که چشم بیند خالص و حقیقت او را ندیده بلکه شکل و اندازه و رنگ و کیفیت و غیره از عوارض مادیه اجنبی از انسان ایدیه و اگر بمدد قوه عقل نباشد اصلا حواس درك حقایق نکنند حتی حقیقت اعراض و کیفیات محسوسه را هم که شأن حواس است درك آنها را هم بدون شوب و خلط با نیز نتوانند مثلا رنگ را که از کیفیات محسوسه است چشم درك کند ولی با مشوب بودن آن با کم و وضع و شکل و غیره و نتواند چشم صرف سفیدی را ادراك کند یا قوه سمع حقیقت و صرف صوت را یا سایر حواس ظاهره صرف و خلاصه مدرکات خود را درك نکنند از این رو چون مثلا شخص محمد و حسین و حسن را درك کنی او را ممتاز از علی و تقی و نقی درك کنی و حال آنکه حقیقت حسن که همان حیوان ناطق است با حقیقت علی و تقی یکی است و از هم امتیازی ندارند و جنبه وحدت آنها را که حقیقت انسانیه است عقل که مدرك حقایق است درك کند و پرده عوارض مشخصه مادیه را از چهره حقایق برانداخته آنها را بی پرده مشاهده کند و آنکس که در مقام عقل و روح است که جهت وحدت موجوداتند همی گوید شعر:

متشابه بودیم و یک گوهر همه بی سر و بی پا بدیم آن سر همه

و اگر عوارض مشخصه مادیه داخل در حقیقت انسان بود چنانچه افراد انسان در حقیقت انسانیت که حیوان ناطق است همه شریکند پس باید در عوارض مشخصه نیز شریک باشند و این مجالست زیرا لازم آید افراد کثیره متشخصه از انسان موجود نباشد این یک عیب ادراك حواس بود عیب دیگر آنکه چون محسوس از مقابل حس مفارقت کند دیگر قوت حس درك آنها نکنند و تا بتوسط ماده وضع خاص و با پیوستگی مخصوص بین حس و محسوس حاصل نشود باز ادراك آنها محقق نگردد بخلاف قوای باطنه که عیب و نقص دومی از مشاعر را ندارند یعنی ادراك آنها مشروط بوضع و محازات یا پیوستگی بمدرك نیست ولی باز عیب اول را دارند که حقیقت اشیاء را بدون عوارض هیچیک از قوا حتی قوه واهمه نتوانند ادراك نمود و همیشه مشوب با عوارض مادی ذهنی درك کنند فقط عقل است که ادراکش مشوب به هیچ یک از اعراض ذهنی و خارجی نیست و صرف حقایق را درك تواند کرد.

فصل چهل و پنجم

لَوْهْمٌ وَ النَّحْسُ الْبَاطِنُ لَا يُدْرِكُ الْمَعْنَى صِرْفًا
 بَلْ خَلطًا وَ لِكِنَّهُ يَسْتَتِدُّهُ بَعْدَ زَوَالِ الْمَحْسُوسِ
 فَإِنَّ الْوَهْمَ وَ النَّحْيِلَ أَيْضًا لَا يَحْضُرَانِ فِي الْبَاطِنِ صُورَةَ
 الْإِنْسَانِيَّةِ صِرْفَةً بَلْ عَلَى نَجْوٍ يُحْسِنُ مِنْ خَارِجٍ مَخْلُوطِهِ
 بِنَوْأَيْدٍ وَ غَوَاشِيٍّ مِنْ كَيْفٍ وَ كَيْفٍ وَ آيْنٍ وَ وَضَعٍ فَإِذَا حَاوَلَ
 أَنْ يَتَمَثَّلَ فِيهِ الْإِنْسَانِيَّةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ إِنْسَانِيَّةٌ بِأَلَا
 زِيَادَةَ أُخْرِي لَمْ يَمَكِّنْهُ ذَلِكَ بَلْ إِنَّمَا يَمَكِّنْهُ
 اسْتِثْبَاتُ الصُّورَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ الْمَخْلُوطَةِ الْمَأْخُودَةِ
 عَنِ الْحِسِّ وَ إِنْ فَارَقَ الْمَحْسُوسَ

چنانچه بآن اشاره شد قوه و اهمه و تمام قوای باطنه دیگر که و اهمه رئیس آنهاست صرف و خالص معنی را درک نکنند بلکه چنانچه در حس کفتم ادراک چیزها را در پرده غواشی و عوارض کنند همچنين وهم و خیال و سایر قوای باطنه صورت مدرك را که در باطن آرند بر طبق محسوس ادراک کنند فقط فرقی که بین مشاعر ظاهره و قوای باطنه هست آنستکه در حس علاوه بر آنکه مدرك با زوائد عرضی مانند کم و کیف و وضع و غیره در ذهن آید شرط ادراک حس وضع و محاذات و بیوستگی محسوس با قوه حس نیز باشد اما این شرط در قوای باطنه نیست یعنی میتوانند بعد از زوال در قوای حسی باز در قوای باطنه صور ثابت بمانند و از این روست که این قوا را از شئون نفس حیوانی دانند و مجرد بر آنها کسی قائل نیست مگر تجرد برزخی که در نفس حیوانی بعضی از حکما قائل شده اند و کسیکه از درجه ادراک وهمی که رئیس قوای باطنه است قدم بر تبه ادراک عقلی نگذارد و همیشه در مرتبه وهم ادراکش واقف باشد یعنی منسلخ و مجرد از ماده اشیاء را در عالم ادراک نکند هنوز قدم بر تبه انسانیت نگذاشته و فصل مقوم انسانیت که ادراک عقلی کلی

است دروی پدید نیامده و از عالم حس و محسوس و معانی منتزعه از آنها روی باقلیم مجردات
 نموده پس تا انسان ادراك ماورای عالم حس و معانی منتزع از حس نکرده حیوانی بالفعل
 و انسانی بالقوه است تا مآل او بکجا رسد اگر رسید بمقام عقل و معقول که فصل اخیر
 انسانیت است و ماورای عالم حس و محسوس را مشاهده کرد انسان بحقیقت بمیان حکمت
 و مؤمن بغيب بلسان قرآن گردیده که فرموده عز من قائل (الذین يؤمنون بالغيب) خلاصه
 کلام آنکه انسان بحق و مؤمن بغيب يك معنى دو عبارتست در لسان حکمت حقیقت
 انسانیت همان مؤمن بعالم غیب است بلسان قرآن الهی زیرا چون فصل اخیر انسانیت
 در انسان پدید آید ادراك کلی کند و کلی عقلی بحقیقت حقایق عالم غیب و مجرد است که
 بطور ظلیت و شبح و دور نما بچشم باطن پدید آید پس ادراك کلی بعقل ممکن است و عقل
 در انسان چون فعلیت یافت مشاهده عالم غیب از حس کند و بالنتیجه ایمان شهودی، علم
 عین الیقین بجهان غیب خواهد یافت بدین سبب گفتیم ایمان بغيب و ادراك کلی عقل
 يك معنى است و آن ادراك فصل حقیقی انسانست و ناطق که فصل انسانست در حقیقت
 همین معناست .

پس معلوم شد که هر انسانی مؤمن است و هر مؤمنی انسان و موجبه کلیه از دو
 طرف صادق است و تفتیش و تحقیق از حال انسان و حقیقت آن که ممتاز است از سایر حیوانات
 ما را رسانید بفصل مقوم آن که عقل مجرد است و نحوه ادراك عقل مجرد که اشیا را
 بدون عوارض مادی درک کند ما را باین تحقیق و حقیقت راهنمایی کردند که انسانیت متقوم
 بعقل است و عقل باید ادراك عالمی کند و درای عالم ماده و آن غیب است پس عقل انسان مدرک
 کلی و مصدق و مؤمن بعالم غیب است .

فصل چهل و ششم

الروحُ الْإِنْسَانِي هِيَ الَّتِي يَتِمَّكُنُّ مِنْ تَصَوُّرِ
 الْمَعْنَى بِحَدِّهِ وَ حَقِيقَتِهِ مَنفِيًّا عَنْهُ اللَّوَا حِقُّ
 الْغَرِيبَةِ مَا خُوذًا مِنْ حَيْثُ يَشْتَرِكُ فِيهِ الْكَثْرَةُ
 وَ ذَلِكَ بِقُوَّةِ تَسْمِي عَقْلُ النَّظْرِي وَ هَذَا الرُّوحُ
 كِمَرَاتٍ وَ هَذَا الْعَقْلُ النَّظْرِي كَصَقَالَتِهَا وَ هَذِهِ الْمَعْقُولَاتُ
 يَرْتَسِمُ فِيهَا مِنَ الْفَيْضِ الْإِلَهِيِّ كَمَا يُرْتَسَمُ الْأَشْبَاحُ
 فِي الْمَرَايَا الصَّيْقَلِيَّةِ إِذَا لَمْ تَفْسُدْ صَقَالَتُهَا
 لَطَبِعٌ وَ لَمْ يُعْرَضْ بِجَهَةِ صَقَالَتِهَا عَنِ التَّوَجُّهِ إِلَى
 الْجَانِبِ الْأَعْلَى شُغْلٌ بِمَا تَحْتِهَا مِنَ الشَّهْوَةِ وَالْعَضْبِ
 وَ الْحِسِّ وَ التَّحْيِيلِ فَإِذَا أَعْرَضَتْ عَنْ هَذِهِ وَ
 تَوَجَّهَتْ تَلْقَاءَ عَالَمِ الْأَمْرِ أَحْظَتْ عَالَمَ الْمَكْتُوبِ
 الْأَعْلَى وَ اتَّصَلَتْ بِاللَّذَّةِ الْعُلْيَا

پیش از این در قوه متفکره و غیر آن اشاره کردیم که عقل مجرد روح انسانی درک حقیقت اشیا را بدون عوارض ماده کند و آن جنبه مشترک که بین افراد متکثره که مقام وحدت افراد کثیره است مقام تجردی و رب النوع آن افراد است و از آن راه که بین مدرك و مدرك باید مناسبت بلکه اتحاد باشد باید ادراك افراد کثیره را در مقام وحدت و تجرد مدركی مجرد کند و آن عقل است و پیش از این تقسیم نمودیم قوای انسانی را بدو قسم یکی را عقل عملی خواندیم و دیگری را عقل نظری اکنون کوئیم مدرك حقایق بدون شوب اعراض همان عقل نظری انسانست پس روح انسان درک حقایق کند و آن قوه که

بواسطه آن درك ميكند نامش عقل است ومثل روح انسان مثل آئينه است ومثل عقل نظری صیقلی شدن اوست ومدركات عقل نظری نقوش وعكوس منطبقه در آن آئينه وآنكه اين آئينه را مقابل كند باصورعقلی كه عكس آن در آينه بيافتد تجلی وفيض الهی است ومعلومست عكس آنكه در آينه بيافتد كه آينه را زنگارباشد ويا آنكه معوج بجانب ديگر نشده ويا آنكه آينه رنگ وواجب وموانع ديگر نداشته باشد پس اگر چنين باشد البته آينه يا اصلا صور اشياء را درك نخواهد كرد يا بدانگونه كه هستند درك نكند همچنين آينه روح انسان آنكه حقايق عالم غيب را درك كند كه زنگارماده واعراض آن ازوی پاك باشد وتوجه خود را مصروف عالم ادنی و عكوس ونقشهای مادی ندارد و مبرا از عيب شهوت وغضب و غلبه حس وتخیل باشد پس اگر از صور نشاءه طبيعت ونقوش عالم ماده روی بجانب عالم امر آورده وفارغ از تخیل واوهام مشاهده عالم ملكوت اعلى كند آنكه حقايق عالم در آينه روح او منعكس گردد و در اين حال منتهای بهجت ولذت از پیوستن بآن عالم ويرا حاصل گردد

(تذکره عالم شهود و اشراق)

چنانچه اشعه انوار حسیه اگر عمودی یا مایل باشد تأثیرش مختلف گردد وچنانچه نور در شیشه های رنگین برنگ شیشه متلون گردد همین گونه اشعه عقلیه وادراكات عقل بر میل وحب مفرط كه در نفس آید یا آنكه غلبه احساس یا عادات وملكات وسایر الوان روحی معنوی تأثیر اشراق عقل را مختلف سازند وادراكات قوه عقل نظری را بصرف خود بیرنگ نگذارند وعقل را محكوم آثار واحساس خود كنند از این روی است كه طیب را گفته اند معالجه امراض خود وفرزندان خود نكنند زیرا حب مفرط او بذات خویش جلو ادراك عقل وتشخیصات علمی او را گرفته وخود را بدست مخاطره وهلاك میسپارد بزرگی گوید (انارة العقل مكسوف بطوع الهوای وعقل عاصی الهوی یزداد تنویرا) ولذا رسولان الهی را حق فرستاد تا بشر بتعلیم آنان وطاعت وترك عصیان وتوجه بالا عالم وعوالم غیب آینه دلها را پاك از زنگار جهل وهوا وهوس كند ویا كیزه از لوث عادات رذیله نماید و خلاصه عقل نظری را از مطلق احساسات واحكام طبیعت وعادت كه تالی طبیعت است ودیگر اخلاق وملكات رذیله منزه دارد واین كار گرچه محال نیست چنانكه بعضی از حكما تصور کرده اند ولی مشکل تر از آنست كه هر كس تواند كرد واصل واساس خلط مغالطات بپراهن

وعدم تشخیص هریک و احتیاج فهم مواد برهانی از مواد مغالطی بقانون منطق و مخالفت ادیان و نحل دنیا بادین فطرت که آئین رسول خانم است همان غلبه سپاه جهل و طبیعت و عادت و خلق و مزاج و غیره است بر سلطان عقل نظری ولی مجال دانستن برانگیختن کرد و زنگار این گونه امور را از آینه عقل چنانچه عقیده بعضی از متفلسفین است در حقیقت ناسپاسی مقام عقل است زیرا عقل نظری دارای شدت و ضعف است هر گاه آن عقل ضعیف باشد تسلط احساسات و امیال حسی حیوانی حاکم بروی تواند بود و اگر عقل قوی و توانا گردد با تحصیل و اکتساب علوم عقلی چنانچه در حکیم الهی با آنکه بالفطره و بوحی چنانچه در انبیاء سفیران الهی است پس آن عقل قوی تواناست که بر تمام احساسات و خلق و عادات غلبه کند و همه آنها را محکوم صرف عقل کامل خود گرداند و کرد مغالطات علمی و عملی را از عالم برانگیزد. و رسم و عادات فاسده و اخلاق رذیله و قوانین جاهلانه را از روی زمین براندازد و بجای آن در میان نوع بشر وضع قوانین حقّه الهی و نشر عادات کریمه و اخلاق فاضله نماید و اینجا مناسب است ذکر آن اخلاق فاضله بنمائیم و نظر خویش را در اخلاق فاضله و صفات ستوده که نظری بر خلاف ارسطو و سایر حکماست اظهار داریم.

اخلاق از نظر ارسطو و از نظر نگارنده

مقدمتاً گوئیم در اول فطرت انسانی را خلق ملکّه نباشد و پس از تکرار در عمل قوای انسان و آلات نفس و اعداد امور خارجه خلق نیک و زشت در نفس ناطقه پدید آید و عقیده ارسطو و اتباع او و حکمای اسلام در تقسیم اخلاق بر رذیله و فاضله این است که فضائل اخلاقی ملکاتی هستند در نفس که ادراک و کار بعدالت کنند و اعمال متوسط بین افراط و تفریط از آنها صادر شود و رزائل اخلاقی ملکاتی هستند که عمل با افراط و تفریط از آنها صادر شود مثلاً سخاوت فضیلت نفس است که خلقی متوسط بین تبذیر و امساک است که نه احسان کند بتبذیر و بی مورد و نه امساک کند بمورد احسان و مبذر و ممسک بودن افراط و تفریط است و از ضد سخا که صفت رذیله بخل و اسرافست صادر گردد و همچنین شجاعت فضیلت است و آن ملکّه و خلقی است که مصدر کار معتدل متوسط بین بی باکی و بیمناسکی است که نهور و جبن باشد

و کار بی باکی از خلق رزیده تهور و بیمناسکی از رزیده جبن ناشی گردد و این دو مثال را در اخلاق از نظر اتباع ارسطو آوردیم و قیاس کنید سایر فضائل و رذائل اخلاق را که غرض اینجا نگارش کتاب اخلاق نیست (اما نظریه این بنده در اخلاق) آنستکه هر گاه قوای عامله انسان در تحت فرمان رسول داخلی حقی یعنی عقل آزاد و صرف عقل در آید هر کار از او صدور یابد آن عدل است و آن انسان دارای هر گونه فضیلت است و هر گاه آن قوای فاعله تحت فرمان شیطان داخلی (قوه وهم) باشند هر کار کند ظلم است و آن انسان دارای هر گونه رذیلت است پس خلق سخا و حکمت و شجاعت و عدالت آن نفس راست که همه قوای او محکوم فرمان عقل مجرد باشد و اگر قوه وهم در کشور نفس حکومت کند آن نفس دارای بخل و بلاهت و سفاهت و ظلم گردد پس حد وسط و طرف افراط و تفریط چنانکه حکیم عظیم ارسطو در کتاب اخلاق فرموده در نظر ما بی دلیل و خطا به است بدین وجه که بیان شد و اکنون گوئیم برخی علمای متأخر مصر نیز انتقادی بر رأی او کرده و برخی مقلده و متشبهین به علماء آن انتقاد بی وجه را پسندیده است در صورتیکه اعتراض آنان بر ارسطو سخیف و بی معنی و قولی عوامانه است و در حقیقت بر فهم سطحی خود ایراد کرده و مقصود معلم اول را در نیافته اند و باز بطور خلاصه رأی حکیم ارسطو را با اعتراض آنها ذکر کنیم تا بی عمقی افکار بعضی علمای مصر در مطالب علمی روشن گردد

اشکال بعضی علمای مصر در طریقه اخلاق بر حکیم ارسطو

ارسطو در فرق بین رذائل و فضائل اخلاق گوید اخلاق فاضله عبارتند از ملکاتی در نفس که مفید عدل و درستی در کارند و اخلاق رزیده عبارتند از ملکاتی که در کارها با فرط روند یا عمل بتفریط کنند مثلاً آنکس را که خلق سخاست احسان بمورد کند و دارای رزیده اسراف بخشش بیجا کند و دارای رزیده بخل آنجا که رواست بذل و احسان امساک کند و سخا واسطه است بین اسراف و بخل که دو طرف افراط و تفریطند و وسط که سخاست فضیلت است و طرفین آن اسراف و امساک رزیده و قیاس کنید شجاعت که وسط میان تهور و جبن است و حکمت و ذکاوت که وسط بین بلاهت و جرزه است و غیره و اعتراض بعضی مصریین بر ارسطو آنستکه شجاعت وسط بین تهور و جبن نباشد بلکه تهور بشجاعت اقرب است تا جبن

و همچنین اسراف و تبذیر بسخاوت اقرب است تا ببخل و اما ساک و همچنین سایر وسط و طرفهارا این اشکال هست پس قول ارسطو که فضا ئل را حد وسط و زنا ئل را طرفین گرفته صواب نیست و ما گوئیم اولاً سخن ارسطو را او گویا حمل بر وسط و طرف حسی نموده که توان گفت یکی نزدیکتر بوسط و یکی دورتر است و الا در معانی مختلف عقلی قرب و بعد اعتبار واقعی نباشد و ثانیاً بر فرض که از باب تشبیه معقول به محسوس در امور عقلیه قرب و بعد تصور شود در صورتی تواند بود که ترتیب عقلی بین آن امور باشد مثل معانی اجناس و فصول یک ماهیت اما در اینجا چنین نیست مثلاً تبذیر که بمعنی صرف مال بیجا است بسخا که بمعنی احسان بیجا است از بخل که بمعنی منع احسان است نزدیکتر نیست زیرا احسان بیجا و احسان بیجا و منع احسان سه معنای متباین و منافی یکدیگرند و در معانی متباین هیچ جهت مشترک نیست تا نسبت و ترتیب عقلی موجود باشد و اعتبار قرب و بعد عقلی توان کرد و اما اگر کوئی مثلاً معنی حیوان بانسان نزدیکتر است از معنی جسم بانسان اینجا درست است زیرا این دو معنی متباین نیستند بلکه در ترتیب عقلی یکی جنس و دیگری نوع است و دیگری جنس اجناس است پس توان گفت که معنی حیوانیت بانسان نزدیکتر از معنی جسمیت است چون جنس از جنس اجناس بنوع نزدیکتر است لیکن در معانی متباین بنفی و اثبات یا بتخالف چنانکه شیرینی و سفیدی و کبودی نتوان قرب و بعد عقلی اعتبار و تصور کرد که مثلاً گفته شود شیرینی و سفیدی نزدیکتر است از کبودی که این سه معنی باهم متخالفند و نیز اسراف و سخا و بخل یا شجاعت و تهور و جبن از حیث بحث علم اخلاق سه معنی متخالفند بلکه متضاد مثل شیرینی و سفیدی گرمی گرچه از جهت بحث علم معرفه النفسی همه از جنس اعراض تفسانیه اند لیکن جاهل بمعانی اخلاق مصرف را خیال کنند که سخی است یا نزدیک سخی و تهور را پندارد شجاع یا نزدیک بآن است و حال آنکه چنانکه معنی اسراف و سخا را بدانیم و همچنین معنی تهور و شجاعت را روشن است که بین دو معنی سخاوت با اسراف و شجاعت با تهور یا نسبت تخالف یا نسبت تنافی است چنانچه بین معنی سخاوت و بخل و شجاعت و جبن همین نسبت موجود است بین معنی اسراف و سخاوت نیز و تهور و شجاعت نیز این نسبت است و هر که اسراف را بسخاوت و تهور را بشجاعت گوید نزدیکتر از معنی بخل و جبن است از عدم تعمق وی در معانی

رزائل و فضائل اخلاق است پس معلوم گردید اعتراض بعضی مصریین بر رأی ارسطو بوجهی ناصواب و بی تحقیق است و سبب اطاله در این مقام این بود که اهل دانش توجه کنند و مغرور و مفتون اغلوطه و رأی نادرست نشوند

(مخالفت نظر ما با ارسطاطاليس حکيم عظيم)

اما مخالفت ما با طریقه ارسطو در اخلاق نه از این وجه ناصواب سطحی است و ما اکنون باز عقیده خود را راجع با اخلاق رزئله و فاضلین ذکر کنیم تا فرقی بین نظر ما و حکیم ارسطو بر اهل دانش روشن شود آنگاه بنظر انصاف در آن محاکمه کنند پس گوئیم ماسخاوت و شجاعت و حکمت و عدالت و غیره از معانی فضائل اخلاق را یا جبن و بخل و تهور و سفه و غیره از رزائل را ملکات واقع در نفس اصلاً ندانیم بلکه گوئیم هر انسان که بواسطه تکمیل نفس ناطقه قوای نفس را باعلی مرتبه و اکمل درجه خود رسانید از آن نفس ناطقه و اجد مراتب کمال نتیجه تمام اخلاق فاضله بظهور رسد و هر گاه در نقص وجود باقی ماند از نقص هر قوه نتیجه خلقی رزئله در نفس پدید آید توضیح آنکه هر گاه نفس را قوت عاقله بمنتهی قوت و کمال باشد و نیز قوت وهم و خیال و شهوت و غضب قوی و حتی مزاج هم بحدی قوی باشد این چنین نفس بتمام فضائل متصف است زیرا چون عقل بمنتهی قوت است قوت وهم و خیال آن نفس را بجانب جبن و قوت شهوت بحرص و بخل و قوت غضب بتهور و ظلم نتوانند کشایند و چون قوای وهم و خیال قوی است هر چه عقل قوی درک کرده از اعمال خیر بتوسط وهم و خیال تواند بموقع اجرا گذارد و بجا انجام دهد و چون شهوت و غضب قوی است پس آن نفس را خمود و انظلام و کسالت و دنائت بالنتیجه حاصل نشود لذا قهراً از چنین نفسی که قوت وجود در اصل خلقت و فطرت یا بمجاهدت و استکمال داراست و عقل دیگر قوای او قوی است در عمل او جز فعل سخا و شجاعت و حلم و قناعت و عدل و حکمت و غیر آن از فضائل از او بظهور نرسد و هر گاه نفس ضعیف و قوای نفس ضعیف باشد در اثر ضعف هر يك نتیجه آن ظهور خلقی رزئله شود مثلاً اگر شهوت در بین قوای نفس ضعیف باشد خلق خمود دنائت و اگر غضب ضعیف باشد خلق جبن و حقد و اگر وهم و خیال ضعیف شد خلق بخل و حسد و اگر عقل ضعیف شد خلق سفه و بلاهت در نفس پدید آید پس خلاصه عقیده ما آنکه هر گاه نفس و قوای نفس بحد کمال باشند آن نفس در منتهی درجه حسن اخلاق است و هر گاه تمام قوای او ضعیف باشند

آن نفس در منتهی درجه فساد اخلاق است و این دو قسم یعنی کامل مطلق و ناقص مطلق در عالم یسی در مردم نادر است و هر گاه بعضی قوای نفس قوی و بعضی ضعیف یا آنکه همه متوسط بین قوت و ضعف باشند یا بعضی قوی و بعضی متوسط و یا بعضی ضعیف و بعضی متوسط باشند آن گاه اخلاق هم مرکب از فضائل و رذائل است و این حال اکثری مردم است و مردم از این رو در فضائل و اخلاق متفاوتند که قوای آنها در قوت و ضعف و توسط مختلف است این بود نظریه حقیر در اخلاق خلاصه آنکه نفوس الیه قویه که در انسان حسی و انسان وهمی بمقام عقلی رسیدند که مرتبه کامل انسانست در آن نفوس حاکم بر جمیع قوای او عقل خواهد بود و هر حکم که از عقل صدور یابد غایت عقلی بر آن مترتب است و هر عمل که نتیجه عقلی داراست پسندیده و لایق انسان است پس هر گاه عقل حکم سخاوت کند آن سخاوتست و اگر حکم بامساک کند باز آن امساک سخاوت و پسندیده است پس ملاک در عمل لایق انسان و خلق پسندیده او که منشاء عمل نیکوست آنستکه آن عمل صادر از عقل که قوه عالی است باشد نه وهم و خیال و امیال حسی و عادات طبیعی پس سخاوت آنستکه عقل حکم باعطاء کند و شجاعت اقدام بر کار مهمی است که قوه عاقله دستور دهد و امساک و بخل آنستکه وهم و خیال بجا آورد و جبن و تهور آنکه ترك اقدام و یا اقدام بفرمان وهم و خیال باشد و باز عالی تر از حکم عقل یا عالی ترین عقل عشق است و عشق حقیقی بحقیقت الوجود که هر چه از عشق صادر شد آن عین صواب و بهترین و نیکوترین کار لایق انسان است و در جلد اول معنی عشق بیان شد بآنجا رجوع شود :

فصل چهل و هفتم

الرُّوحُ الْقُدْسِيَّةُ لَا يَشْعَلُهَا جَهَةٌ تَحْتَهُ عَنْ جَهَةٍ
 قَوْقِهِ وَإِنَّهُ لَا يَسْتَعْرِقُ الْحَسَّ الظَّاهِرُ حَسَّهَا الْبَاطِنُ
 وَ إِنَّهُ قَدْ يَتَعَدَّى تَأْتِيرُهَا عَنْ بَدَنِهَا إِلَى أَجْسَامِ
 الْعَالَمِ وَمَا فِيهِ وَ يَقْبَلُ الْمَعْقُولَاتِ مِنَ الرُّوحِ
 وَالْمَلَائِكَةِ بِلَا تَعْلِيمٍ مِنَ النَّاسِ.

انسانی که بمقام روح القدس و عقل مستفاد رسید روحش وافی بظرفین عالم ظاهر و باطن شود و جهت توجه به عالم حس و فهم احکام محسوسات او را از مشاهده عالم عقل و فهم حقایق غیبی باز ندارد و کارکنان قوای حسی و مشاعر ظاهره تا آن اندازه روح او را مشغول و مستغرق نتوانند کرد که دیگر از مشاهده عالم خود بکلی بازماند چنانچه حال نفوس ضعیفه است که توجه مشاعر ظاهر آنها را از ادراک قوای باطنه بازدارد بلکه توجه یکی از مشاعر ظاهره او را از سایر قوای ظاهره نیز بازدارد چنانچه گوش اگر باستماع کامل مشغول باشد زبان از عمل سخن گفتن بماند و چون فکر بمطالعه کامل مشغول باشد گوش از استماع کامل عاجز باشد و همچنین هر یک از قوای ظاهر و باطن در نفوس ضعیفه چون بخواهند عمل خود را بحد کمال انجام دهند روح را بکلی مشغول و معجزوب خود کنند و از سایر ادراکات عقلی و حسی باز دارند ولی حال نفوس کامله که دارای روح القدس باشند نه این است و چنانچه گفته شد ادراک جهت روحی و جهت جسمی با یکدیگر تعارض و تمانع ندارد و مظهر لایبغله شأن عن شأن باشند)

همت صاحب دلان رسم و ره عشق بافت دیده اهل نظر در همه جا روی اوست
 مردم خاکمی نیند واقف اسرار عشق آنکه کل باغ دید بلبل خوشکوی اوست (الهی)
 و دیگر از خواص روح القدس) آنستکه او را تصرف منحصر و محدود در بدن خود نباشد بلکه گاهی که صاحب روح القدس بخواهد تأثیر در اجسام و موجودات عالم ماده کند بامر سلطان وجود تواند کرد و در فصوص سابق در خواص نبوت شرح دادیم که هیکل عالم جسم بتمام در حکم بدن اوست چنانچه هر نفسی در بدن خود تأثیر کند او در تمام عالم تواند تأثیر کرد و قوای عالم بمنزله اعضاء و جوارح او باشند و در اطاعت او عالم صفت حسن سراپای من است افلاك و عناصر همه اعضای من است
 (دیگر از خواص روح القدس) در انسان آنستکه آن روح بار و روح کلی در پیوند او از او پذیرنده معقولات شود بدون واسطه تعلیم بشر چنانچه در کتاب الهی اشاره بآن شده آنجا که فرمود (یکادزیتهایضی ولولم تمسسه نار نور یهدی الله لنوره من یشاء) چراغ فکرت آن روح قدس بی آنکه آتش نفسی باو رسد بنور خدا روشن است و خدا هر که را خواهد بانوار و تجلیات خود بی واسطه غیر روشن میگرداند .

نگارمن که بمکتب نرفت و خط ننوشت بغمزه مسئله آموز صد مدرس شد

فصل چهل و هشتم

الْأَرْوَاحُ الْعَامِيَّةُ الضَّمِيَّةُ إِذَا مَاتَ إِلَى الْبَاطِنِ
غَابَتْ عَنِ الظَّاهِرِ وَإِذَا مَاتَ إِلَى الظَّاهِرِ غَابَتْ
عَنِ الْبَاطِنِ وَإِذَا رَكَنْتَ إِلَى مَشْعَرٍ غَابَتْ عَنِ
الْآخِرِ وَإِذَا احْتَجَبْتَ مِنَ الْبَاطِنِ إِلَى قُوَّةِ

غَابَتْ عَنِ الْآخِرِيِّ فَكَذَلِكَ الْبَصِيرُ يَخْتَلُ بِالسَّمْعِ
وَالتَّخَوُّفُ يَشغُلُ عَنِ الشَّهْوَةِ وَكَذَلِكَ الشَّهْوَةُ
يَشغُلُ عَنِ الْقَضْبِ وَالفِكْرُ يُصُدُّ عَنِ الذِّكْرِ
وَالتَّذَكُّرُ يَصْرِفُ عَنِ الفِكْرِ وَالرُّوحُ الْقُدْسِيَّةُ
لَا يَشغُلُهَا شَأْنٌ عَنِ شَأْنٍ *

چنانچه ضمناً گفته شد ارواح جزئیه تمام مردم بواسطه ضعف و توغل در ماده چون توجه بقوای باطنه کند: نایب از ظاهر کردند چنانچه در عالم خواب و هر گاه متوجه مشاعر باشند از قوای باطنه غایب و از اعمال آنها بازماند چنانچه در بیداری و هر گاه توجه تام شدید بیکى از مشاعر کنند از مشاعر دیگر مستور شوند این بیانات محتاج تمحل برهان نباشد و چون بوجدان رجوع شود روشن گردد چنانچه اگر افسان متوغل در استماع باشد چشمش بسا از کار دیدن بیکار شود و چون چشم بمنظری زیبا توجه کامل کند بسا سماع عدولامسه و شامه ادراک نکنند و باز چون انسان را خوف شدید باشد شهوت او مختل شود و چون شهوت غلبه کند غضب بیکار بماند و فکر نفس را از ذکر باز دارد و ذکر از فکر و در این سخن فارابی رحمه الله (الفکر یصد عن الذکر و التذکر یصرف عن الفکر) فکر از ذکر و ذکر از فکر مانع شود بحث و نظر است زیرا فکر و ذکر مشغول یکدیگر

توانند بود چنانکه ابن سینا در مقامات العارفین گوید و غرض حکیم اگر سخن گفتن و فکر کردن عمیق باشد درست است زیرا هنگام سخن گفتن فکر عمیق نتوان و بالعکس در حال فکر عمیق قوت گفتار ضعیف شود پس در نوع مردم توجه بیک قوه موجب اختلال قوه دیگر بالکل نشود ممکن است ضعف در فعل قوه دیگر پدید آرد پس اگر مرادش اختلال کامل باشد مورد اشکال و اگر ضعف در عمل قوای دیگر است در اغلب نفوس سخن درست است و البته تسامح در عبارت است و الا نظر دوم غرض حکیم است این احوال نفوس عموم افراد انسان است یعنی اکثری نوع بشر ولی افراد خاصی از انسان که مؤید بر روح القدس باشند شرح مقام آنها گذشت و اشاره شد که توجه روح آنها بقوتی موجب انصراف اصلاً از سایر قوای او نشود و در مرتبه لایشغله شأن عن شأن است در عین آنکه با قوای طبیعی مشغول ادراک صور طبیعی است بقوای روحی نیز با موجودات عالم ملکوت سرگرم است بلکه بچشم قلب بمشاهده مظاهر انوار جمال حق که عقول قدسیه عالم جبر و تند همبزم و هم صحبت است و آنچه حکیم فارابی فرمود در نفوس ضعیفه است که ادراک یکی از قوای آنان نفس ناطقه را از ادراک قوه دیگر باز میدارد یا ادراک قوتی موجب ضعف در عمل قوت دیگر است و در نفوس کامله تحقیق آنستکه دو قوه هر دو در عمل خود با کمال قوت مشغول باشند چنانچه نوع مردم هم در حال مطالعه مسائل علمی چشم بیدار و فکر بدرک معنی با کمال دقت مشغول باشند یا آنکه در حال استماع آیات قرآنی خصوصاً هر گاه مشغول بصوت حسن شد گوش بشغل شنیدن و قلب باهتزاز و طرب روحی و عقل بدرک معانی و حقایق مشغولست و همچنین چه بسا چشم بمشاهده حسن آثار طبیعت نه بلکه مظاهر جمال الهی فکر را و همه قوای باطنها چنان تهییج کند که قوای باطن متوجه منبع آن حسن گردد که عالم غیب است و آن جمال غیبی را در این صورت حسی مشاهده کنند و همی گوید

نو ابرو من اشارت‌های ابرو

دل همچون زشکر خنده خونست
وحشی

من آن سر نهان را فاش بینم

بتو بوئی رسد بر من خدنکی

تو سنبل من خم کیمسوی دلدار

تو مو میبینی و من پیچش مو

تو لب میبینی و دندان که چونست

تو نقش و من رخ نقاش بینم

تو گل بینی من از گل رنگ برنگی

تو گل میبینی و من طلعت یار

از آن شب نزد من به باشد از روز
 که چون کیسوی یار آمد شب تار الهی
 وبا آنکه قوای نفس در مقامات وجود هر کدام بکاری سر کرم است لحظه مقام دل بغیر
 حق مشغول نیست بلکه در هر عمل از جوارح نیز تابع رضای دوست و طالب لقای معشوق
 اولست .

بهر منزل که جانان من آنجاست	من اینجایم ولی جان من آنجاست
بهر گسل میرسد میبوید این دل	نمیدانم که را میدجوید این دل
	(لا ادری)
بهر کوه و در و دشت و بیابان	ز عشق یار میگرددم شتابان
	الهی
شرح میخواهد بیان این سخن	لیکک میترسم از افهام کهن
فهم های کهنه کونه نظر	صد خیال کج بر آرد در فکر
بر سماع راست هر تن چیر نیست	طعمه هر مرغکی انجیر نیست
	رومی

فص چهل و نهم

فِي الْحَدِّ الْمُشْتَرِكِ بَيْنَ الْبَاطِنِ وَالظَّاهِرِ قُوَّةٌ
 هِيَ مَجْمَعُ تَأْدِيَةِ الْحَوَاسِّ وَ عِنْدَهَا بِالْحَقِيقَةِ
 الْأَحْسَاسُ وَ عِنْدَهَا بِرَتْسِيمِ صُورِ آيَةٍ يَتَحَرَّكُ
 بِالْمَجَلَّةِ فَيَبْقَى الصُّورُ مَحْفُوظَةً فِيهَا وَإِنْ زَالَتْ حَتَّى
 يُحْسِنُ النُّقْطَةَ كَخَطِّ مُسْتَقِيمٍ أَوْ كَخَطِّ مُسْتَدِيرٍ مِنْ
 غَيْرِ أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ إِلَّا أَنَّ ذَلِكَ لَا يُطَوَّلُ ثَبَاتُهُ
 فِيهَا وَ أَنَّ هَذِهِ الْقُوَّةَ أَيْضًا مَكَانٌ وَمَحَلٌّ لِتَقَرُّرِ صُورِ

الْبَاطِنَةَ فِيهَا عِنْدَ النَّوْمِ فَإِنَّ الْمُدْرَكَ بِالْحَقِيقَةِ
 هُوَ مَا يُتَصَوَّرُ فِيهَا سِوَاءَ وَرَدَ عَلَيْهِمَا مِنْ خَارِجٍ أَوْ
 صَدَرَ إِلَيْهَا مِنْ دَاخِلٍ فَمَا تَصَوَّرَ فِيهَا حَصَلَ مُشَاهِدًا
 فَإِنَّ أَمْتَهُنَّهَا الْحِسُّ الظَّاهِرُ تَعَطَّلَتْ عَنِ الْبَاطِنِ
 وَإِذَا عَطَّلَهَا الظَّاهِرُ تَمَكَّنَ مِنْهَا الْبَاطِنُ الَّذِي
 لَا يَهْدَأُ فَيَسْتَثْبِتُ فِيهَا مِثْلَ مَا يَحْصُلُ فِي الْبَاطِنِ
 حَتَّى تَصِيرُ مُشَاهِدًا فَيَرَى كَمَا فِي النَّوْمِ وَكَرَبَمَا
 جَذَبَ الْبَاطِنُ جَازِبُ جَدِّ فِي شُغْلِهِ فَاشْتَدَّتْ حَرَكَةُ
 الْبَاطِنِ اشْتِدَادًا يَسْتَوْلِي سُلْطَانَهُ فَحَيِّنُنْدِ لَا يَخْلُوا
 مِنْ وَجْهَيْنِ إِمَّا أَنْ يُعَدِّلَ الْعَقْلُ حَرَكَتَهُ وَيَعْبُشِي
 غَلْبَانَهُ وَإِمَّا أَنْ يَعْجِزَ عَنْهُ فَيَعْرُبُ عَنْ جَوَارِهِ فَإِنَّ
 اتَّفَقَ مِنَ الْعَقْلِ عَجْزٌ وَمِنَ الْخِيَالِ تَسَلُّطٌ قَوِيٌّ
 تَمَثَّلَ فِي الْخِيَالِ قُوَّةٌ مُبَاشِرَتِهَا فِي هِدْيَةِ الْمِرْآتِ

فَيَتَّصِرُ فِيهَا الصُّورَةَ الْمُتَحَيَّلَةَ فَيَصِيرُ مُشَاهِدَةً
 كَمَا يَعْرِضُ لِمَنْ يَمَلَأُ فِي بَاطِنِهِ اسْتِشْعَارُ أَمْرٍ
 وَ تَمَكُّنُ خَوْفٍ فَيَسْمَعُ أَصْوَاتًا وَيَبْصُرُ أَشْخَاصًا
 وَ هَذِهِ التَّسَلُّطُ رَبَّمَا قَوِي عَلَى الْبَاطِنِ وَ قُصِرَ عَنْهُ
 يَدُ الظَّاهِرِ فَلَا حَ فِيهِ شَيْئٍ مِنَ الْمَلَكُوتِ الْأَعْلَى
 فَأَخْبَرَ بِالْغَيْبِ كَمَا يَلُوحُ فِي النُّوْمِ عِنْدَ هَدْيِ
 الْحَوَاسِ وَ سُكُونِ الْمَشَاعِرِ فَيَرِي الْأَحْلَامَ قُرْبًا
 ضَبَطَتِ الْقُوَّةُ الْحَافِظَةُ الرُّوْيَا بِحَالِهَا فَلَمْ يَبْتَحِجْ
 إِلَى عِبَارَةٍ وَ رَبَّمَا التَّقَلَّتِ الْقُوَّةُ الْمُتَحَيَّلَةُ بِحَرَكَاتِهَا
 التَّشْبِيهِيَّةِ عَنِ الْمَرْتَبِيِّ نَفْسِهِ إِلَى أُمُورٍ يُجَانِسُهُ
 فَجَمِنَ بِذَلِكَ يَخْتَاجُ إِلَى التَّعْيِيرِ وَ التَّعْيِيرُ هُوَ حَدْسٌ
 مِنَ الْمُعْيَرِ يَسْتَخْرِجُ بِهِ الْأَصْلَ مِنَ الْقَرَعِ

پیش از این درفص ۴۲ مجملی از احوال قوه مصوره را که حس مشترک بین قوای
 ظاهره و باطنه است بنکارش آوردیم اکنون باز گوئیم این قوه برای نفس ناطقه آلت
 ادراک تمام صور است چه از عالم حس بتوسط حواس ظاهره دروی پدید آید یا آنکه از عالم
 غیب بتوسط قوای باطنه در این قوه نقش بندد اما صور باطنه را چه در خواب و چه در
 بیداری مدرك بی خلاف همین قوه است و در صور ظاهره خلاف است محققین مدرك آن
 صور را نیز قوه مصوره دانند نه پنج حس و برخی بر خلاف این رأی رفته و حکیم دعوی خود را که
 مدرك صور ظاهره حسیه نیز مصوره است بدین برهان اثبات کرده که ما نقطه سیال را
 مثل قطره باران خط و شعله جوال را مثل آتش گردان دایره آتش می بینیم و این خط
 و دایره در چشم درك نشود زیرا چشم آنچه مقابل اوست و واقع در عالم محسوس درك

کند و خط در قطره نازل یا دایره در شعله آتش گردان در عالم حس وجود ندارد تا در چشم وجود پیدا کند پس باید چون چشم آلت وصول صورت نقطه است بحس مشترك و قبل از زوال آن نقطه از حس مشترك بتوسط چشم نقطه دیگری بآن در پیوند و هوکنذایس در حس مشترك صورت خط بتصور آید و همچنین در شعله جوال پس معلوم میشود که در این مورد مدرك چشم نیست بلکه حس مشترك است و در تمام اوقات و در کلیه حواس حال این است زیرا اوقات قوه متساوی و حواس ظاهره بر مثابه واحدند پس مدرك همیشه مصوره است «خلاصه کلام آنکه مصوره مدرك صورت ظاهره و باطنه است) یعنی صور و نقوش ظاهره که از حواس ظاهره در حال بیداری ادراك میگردد و صور و نقوش غیبی که در حال خواب از قوای باطنه ادراك شود مجتمع و محل نقوش ادراکی همه حس مشترك است و قوای ظاهره آلت و خادم وی و قوای باطنه آمر و مستخدم او هستند پس صور در حال مشاهده منعکس در آلت حس مشترك باشند و چنانچه حال نفوس ضعیفه عامه مردم را کفتمیم آنستکه از توجه نفوس آنها بیک قوه سایر قوای آنها مختل یا ضعیف میشود پس اگر مشاعر ظاهره حس مشترك را مشغول ادراکات، دستخوش لذات خود سازند دیگر این قوه از کار قوای باطنه بازماند و عقل و فکر و خیال چشم از او بیوشند و اگر این قوه را عقل و فکر و متخیله و سایر قوای باطن از دست قوای حسی مستخلص نموده و آنرا مجذوب بطرف خود کنند از کار قوای ظاهره چشم بیوشد و بفرمان قوای باطنه در آید و مطیع حکم و آلت دست آنها شود آنگاه معانی و صورتی که آن قوه قدسی ادراك نموده است و یا متخیله و متفکره بخلاقیت نفس ابداع کرده اند در حس مشترك متمثل شود و آنگونه که محسوسات را یعنی صور وارده از حواس ظاهره را مشاهده مینمود همان گونه نیز مشاهده صور وارده از قوای باطنه کند.

«جهان حسی بچشم خیال محسوس شود»

نتیجه سخن سابق این است که عالم حس و محسوسات بقوه خیال درك شود یعنی چنانچه هر گاه مصوره بواسطه حس بصر آفتاب را ببیند یقین کند که روز است همچنین هر گاه قوه خیال صورت خورشید را بحس مشترك دهد آفتاب را دیده و جهان در نظرش روز آید و هر گاه باغ و چمن و گل و نهرها و درختها از طرف بصر بحس مشترك آید انسان را مشاهده صفای آنها بسرور و خرمی کشاند همچنین اگر این باغ گل و غیره را بی ماده حسی بلکه با ماده برزخی خیال

بحس مشترك آرد باز مشاهده باغ و چمن و گل کرده و همان سرور و نشاط و خوشی و پیرا دست دهد اگر درحالت بیداری کمتر کسی را صور از خیال و فکر درحس مشترك آمده است تا آنچه گفتیم بدون اشکال بپذیرد همه کس خواب دیده و در خواب صور از خیال یا سایر قوای باطنه درحس مشترك او در آمده و همان گونه که در بیداری مشاهده کرده در خواب هم مانند آن دیده پس از صورتهائی که در عالم خواب مشاهده میکنیم این حقیقت را بخوبی میفهمیم و کاملاً معلوم میشود که فرق در ادراک حس مشترك نیست چه صور از عالم باطن در روی در آید یا از مشاعر ظاهر هر دو مشاهده و احساس است بدون هیچ فرق همچنین فرق نیست که صور چون از قوای باطنه درحس مشترك مشاهده شوند مشاعر ظاهر بواسطه نوم یا غیره کارشان را تعطیل کرده باشند تا آنکه بواسطه قوت نفس چنانچه در نفوس کامله شرح دادیم نفس وافی بهر دو طرف ظاهر و باطن باشد که هم حواس ظاهر او بجا و بکار باشند و هم معانی غیبی از قوای باطنه درحس مشترك او مشاهده شود و چنانچه هر گاه انسان بگردد خود گردد پس چون بایستد عالم را بدور خود گردان بیند و این دیدن عین دیدن چشمست گرچه درحس مشترك نفس است نه در خارج نفس زیرا در خارج عالم گردان نیست چه بسا هنگامی که قوای باطن هم مسلط برحس مشترك شود و آنرا از چنگک حس ظاهر بگیرد یعنی وهم و متخیله و متفکره و پیرا استخدام کنند و جداً بکار گیرند باز در این حال باشد و حال این قوه حس مشترك ازدو گونه بیرون نیست.

حس مشترك بفرمان عقل یا وهم

یکی آنکه عقل که مافوق همه قوای باطنه است قوه خیال و وهم را تعدیل کند و مهار آنها را بدست گیرد و نگذارد که متخیله صورتی بتر کیب و تفصیل صور خود خلق کند بر خلاف واقع و حس مشترك را بدیدن آن صورتی حقیقت دروغ مشغول کند و دیگر آنکه عقل ضعیف و عاجز باشد از استیلاء بر قوای باطنه چنانکه در اطفال و بلهائ نگاه خیال و وهم و متخیله خود سرانه حرکت کند و معانی و صور بسیط و مرکب تصویر کرده و حس مشترك را مجبوراً و ادار بدیدن صور هول انگیز و نقوش عجیب کنند چنانچه اگر کسی ترسناک باشد در بیابانی تنها رود بسا صدهای شیرو کرک و پلنگ بگوش شنود و صورت آنها یا

صورتی هول‌انگیزتر از واقع آن سباع بنظر او آید یا آنکه در بیابان چون در خیال او دیو بوده خیال درحس او همان دیورا پدیدار کند که بچشم خود دیو شاخدار بیند از سیاه و سفید و دراز و قوی بانواع گوناگون که همه تصویرات متخیله است و اگر بدن مریض و اعصاب دماغی و مزاج شخص ضعیف و کم‌خون باشد خیال و قوای باطنی دیگر زودتر و آسان‌تر برحس مشترک مسلط شوند و اشکال و اصوات بی‌حقیقت را بنظر او رسانند چنانکه در زنان نوزاد و مبرسمین و هرگاه نفس در مقابل قوای حسی قوی باشد و صورتی که از راه حواس ظاهره یا باالقای دیگران متمثل در قوای باطن شده از آن قوه محو تواند کرد یا از فرط قوت نفس در اصل خلقت یا بواسطه ریاضت نفس و عبادت آنگاه (دیوچه بیرون رود فرشته در آید) آن قوای باطنه بدرک صورتهای زیبا و هیأت دلربای عالم ملکوت و بمشاهده امور غیبی پردازد. (کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات)

سبب خوی‌آبهای راست اتصال روح بجهان فیهب است

چنانچه در خواب بسیار شود که نفس مطلع بر امور آتیه عالم شود مثلاً بیند کودکی در آتیه عمر بنا هست عالم شود و یا فقیری وزیر شود یا زنده بمیرد یا روح مرده با وی سخنی راست گوید که اینها همه بترتیب هیئت واقعه در عالم ملکوت و خیال منفصل در این عالم بترتیب زمانی واقع شود همه را بصور مناسب ببیند.

حال وحی و الهام انبیا و اولیاء حق

و رؤیت امور غیبی و صور ملکوتی اگر در بیداری است چنانچه در انبیاء و اولیاء یا در خواب است بر دو قسم است یکی آنکه آنچه نفس از عالم ملکوت دیده قوه حافظه آنرا بهمان طوریکه دیده حفظ کند این قسم در انبیاء و وحی صریح و اگر از کلام مسموع است از آیات محکم است و در خواب از خواب‌های غیر محتاج بتعبیر است که عین آنچه دیده واقع شود و دیگر آنکه آن حقایق غیبی در آن صورتهای که از عالم ملکوت باقلیم نفس آمده بحال خود نماند و قوه متخیله در آن انواع تصرف کند و آن صور را از وضع واقعی خود بیرون آورد و بهر مناسبتی که متخیله میان صور ملکوتی و صور مخزونه در خیال بیابد بر آن صورت‌ها لباسها بیوشاند و از حقیقت خود منتقل گرداند باز از مناسبات در صورخیالی از صورتی دیگر و باز از معنی و همی بصورت دارای آن معنی و از صورت

خیالی بمعنی جزئی وهمی که در آن صورت ببیند انتقال دهد و بسا این انتقالات متخیل بأمور مجانس و مناسب واقع شود و بسا بامور مضاد و مباین آنگاه اگر در خوابست آن خواب محتاج تعبیر باشد که معبر بقوه حدس قدسی و نگاه فطری باز آن لباسها که متخیله بر آن حقیقت پوشانیده دور کند و باصل خود باز گرداند و انتقالات مناسبه را بآن اصل معنی ملکوتی که نفس مشاهده نموده تعبیر کند و تعبیر از شخص باذکاوت با تقوی و قوت حدس تا وقتی میسر است که انتقالات متخیله حقایق عالم ملکوت را بر قایق و لباس مناسب این عالم ناسوت در آورده باشد و با انتقالات بی اندازه نامنظم و بی تناسب و جزافی متخیله صورت غیبی را بصورت حسی در نیآورد والا اگر چنین شد آن خواب از خوابهای پریشان و اصغاث و احلام باشد و جز خدا کسی تعبیر نتواند کرد و پیش ما با صور مخلوقه خود متخیله فرقی ندارد که چنانچه صورتهای خود متخیله اگر در خواب آید اصغاث و خواب پریشان است همچنین صور ملکوتی که قوه متخیله بسیار و بی نظم در آن تصرف کرده باشد نیز احلام باشد.

« مقام نبوت »

و اگر در بیداری بر انبیاء این حال دست دهد یعنی نفس قدسیه آنان یا نفس کلیه الهیه صوری از عالم ملکوت و صقع لاهوت ادراک نموده و قوه متخیله و متفکره در آن تصرف کرده و البته تصرف با مناسبات بین معنی و صورت رقیقه و حقیقت تواند بود زیرا عقل در آنها قویست عمل متخیله در تصرف عقل است و بی نظم و خودسر نیست پس آن ادراک غیبی آنها و حی آیات متشابه باشد و محتاج تأویل که فرمود عز من قائل (منه آیات محکمات هن ام الکتاب و آخر متشابهات) و جز شخص نبی و خلیفه الله که پرده اسرار از دیده او کشودند و از سر غیب در حجب نورانی آگاه شد دیگر کسی بواقع تأویل نتواند کرد لذا فرمود حق عز- سلطانه (ولا یعلم تاویلہ الا الله و الراسخون فی العلم) پس چنانکه آن قسم خواب را که تصرف متخیله در آن بسیار بود و یا جزاف و بی نظم جز خدا و اولیاء خدا بحق کسی تعبیر نتواند کرد این قسم و حی را نیز جز خدا و اولیاء او کسی تأویل نداند (فاسئلواهل الذکر ان کنتم لاتعلمون)

خواهی که روشنت شود احوال سرعشق
از دلایق پوش صومعه نقد طلب مجو
از شمع یرس قصه ز باد صبا مپرس
یعنی ز مفلسان سخن کیمیا مپرس
حافظ
با خضر دوران بار شو ای موسی جان
راز کسل و تفسیر ناز کسلرخان را
تا کشف کردد بر روانت سر پنهان
از باغبان پرسید و از مرغ سحر خوان
الهی

فصل پنجاهم

برهان بر تجرد نفس ناطقه انسان

بِعَقْلٍ وَلَا مِنْ شَأْنِ الْمَعْقُولِ بِمَا هُوَ مَعْقُولٌ أَنْ
يَحْسَ وَ لَنْ يَتَمَّ الْأَحْسَاسُ إِلَّا بِآلَةٍ جِسْمَانِيَّةٍ
فِيهَا شَبَحُ صُورَةِ الْمَحْسُوسِ شَبَحًا مُسْتَصْحَبًا
لِلْمَوَاحِقِ غَرِيبَةٍ وَ لَنْ يَسْتَمَّ الْأِدْرَاكُ الْعَقْلِيَّ
بِآلَةٍ جِسْمَانِيَّةٍ فَإِنَّ الْمَتَصَوِّرُ فِيهَا مَخْصُوصٌ
وَ الْعَامُّ الْمُشْتَرَكُ فِيهِ لَا يَتَقَرَّرُ فِي مُنْقَسِمٍ بَلِ الرُّوحُ
الْإِنْسَانِيَّ الَّذِي تَتَلَقَّى الْمَعْتَمُولَاتِ بِالْقَبُولِ جَوْهَرٌ
غَيْرُ جِسْمَانِيٍّ لَيْسَ بِمُتَّحِيزٍ وَلَا يَتِمَكَّنُ فِي وَهْمٍ وَ
لَا مُدْرَكٌ بِالْحَسِّ لِأَنَّهُ مِنْ حَيْزِ عَالَمِ
الْأَمْرِ.

پس از آن که معلوم شد که معقول و محسوس مرتبه و ذاتاً مبینند و معقول صورتی
است مجرد و فارغ از عوارض در نفس و محسوس مخلوط با عوارض مادیه در قوای نفس
کوئیم نه محسوس را لیاقت آنستکه از جهت محسوسیت معقول شود و نه معقول را
ممکن است از جهت معقولیت محسوس گردد و ادراک صور محسوسات بدون آلات جسمانی

صورت نپذیرد و ادراك معقولات بآلت جسمانی ابداً نشاید زیرا آنچه محسوس شود با عوارض مشخصه ماده است و آنچه معقول شود صرف حقیقت مجرد از عوارض و کلی مشترك بین افراد مشخصه است و معقول که کلی و بسیط است و ناپذیرنده قسمت در آله قابل انقسام یعنی قوای مدرك جسمانی در نیاید پس نفس ناطقه و روح انسان که پذیرنده صور معقولات است جوهری غیر جسمانی و حقیقتی مجرد از عوارض است در محوطه وسیع و هم و خیال نکنجد تاچه رسد که درضیق حیز و محبس مکان قرار گیرد زیرا مکان و حیز و یا باندیشه و هم و خیال در آمدن شأن موجودات عالم خلق ماده است و روح مجرد انسانی از مجردات عالم امر و صقع ربوبی است .

برهان دیگر بر مجرد نفس ناطقه

چون قوه مدر که ما بنامتناهی بر ماده حکم میکند و ماده را از ظرف زمان و مکان متناهی بیرون میبرد پس چنین قوه ماده را در حقیقت از حدود ماده و مدت خارج ساخته یعنی مجرد نموده است پس وجود این قوه بطریق اولی مجرد خواهد بود چه اگر مجرد (یعنی بیرون از سرحد ماده و مدت) نبود این حکم را بر ماده نتوانست کرد نتیجه آنکه قوه مدر که ما که ماده را از حکم ماده و مدت تجزیه نتواند کرد مجرد خواهد بود و هو المطلوب (برهان دیگر) چون نفس ناطقه معنی الله را بمعنی موجود ازلی و ابدی و نامتناهی و فوق نامتناهی و بی ماده و مدت و مبدا و منتهای عالم هستی فهم و ادراك تواند کرد قطع نظر از مقام نفی و اثبات پس بنا بر قاعده اتحاد مدرك با مدرك که سابق اثبات کردیم نفس هم موجودی مجرد و بدون ماده و مدت است .

فصل پنجاه و یکم

الْحَيْسُ تَصَرَّفُهُ فِيمَا هُوَ مِنْ عَالَمِ الْخَلْقِ

وَالْعَقْلُ تَصَرُّفُهُ فِيمَا هُوَ مِنْ عَالَمِ الْأَمْرِ وَمَا هُوَ
 قَوْقُ الْخَلْقِ وَالْأَمْرُ وَهُوَ ذَاتُ الْحَقِّ فَهُوَ يَحْجُبُ
 عَنِ الْجِسِّ وَالْعَقْلِ وَ لَيْسَ حِجَابُهُ غَيْرَ انْكِشَافِهِ
 كَالشَّمْسِ لَوْ انْتَقَبَتْ يَسِيرًا لَأَسْتَعْلَمَنْتْ كَثِيرًا

قوای حسی و مشاعر ظاهر تواند تصرف در عالم حس و ادراک محسوسات کند که عالم خلق است و عقل در اقلیم ملکوت لوای سلطنت برافرازد و منظر نظر وی عالم امر و نشانه مجردات باشد یعنی قوای حسی کشور حکومتش جهان ماده است و قوای عقلی پروازش تا اقلیم عالم مجردات پس ذات احدیت عز سلطانه که برتر از محیط این دو جهان محدود و متعالی از سرحد عالم غیب و شهود است بلکه (هر دو عالم يك فروغ نور اوست) در ادراک حس و عقل درنگ کند پس کنه وی با هیچ قوه ادراکی درک نشود و بهیچ بصرو بصیرت پیدا نکرد (لایدر که لا بصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر) و از مدارک و بصائر همیشه ناپیدای ابدی است لیکن ناپیدائی او از شدت پیدائی است آری کمال پیدائی موجب ناپیدائی آن حقیقت تواند بود که صرف ظهور و تمام الظهور مخفی است چنانکه اگر خورشید بر ظهور و پیدائی خود بیفزاید ناپید او مخفی گردد و چشمها را از درک خود عاجز و ناتوان سازد.

فصل پنجاه و دوم

الذاتُ الاحدية لا سبيلَ الي ادراكها بل
 تُدرِكُ بِصِفَاتِهَا وَ غَايَةُ السَّبِيلِ إِلَيْهِ الْاِسْتَبْصَارُ بِأَنَّ
 لَأَسْبِيلَ إِلَيْهَا تَعَالَى عَمَّا يَصِفُهُ الْجَاهِلُونَ

ذات احدیت را از مجده و سلطانه که فوق امر و خلق است هرگز بر اوج آسمان ادراکش سیمرغ عقل پرواز نکند با آنکه آشیانش عرش تجرد است تا چدرسد بطایر وهم

وخیال یا مشاعر ظاهر که اسیر ماده است پس او از همه قوای ادراکی محجوب ابدی است ولی محجوبیت او از چشم حس و عقل از فرط ظهور و انکشاف است و در هر چه پنهانست در همان پیداست و بهمان پیدائی پنهانست چنانچه شمس اگر اندکی از این درجه روشن تر بودی آشکاری از همه دیده ها چنانچه از دیده خفاش پنهان گشتی و اکنون هم اگر چشم را از دیدن خورشید ممتلی کنی آن نور قوه بصر را مقهور کند و از دیده مخفی شود پس ذات احدیت را تعالی جده باوصاف کلی و آثار و افعال توان شناخت و این شناختن که انسان در آفرینش ظهور قدرت حق را و تجلی افعالی او را بچشم بصیرت مشاهده کند آخر الامر او را بوادی حیرت افکند و بطریق عجز از معرفت ذات الهی راهبر شود و همین در یافتن عجز از معرفت بحقیقت کمال معرفتی است که لایق مقام انسان است و ذات واجب متعالی از عقل و فکرت و برتر از اندیشه جاهلانست نتیجه آنکه حضرت احدیت را بذاته نتوان شناخت لیکن بصفات و مفاهیم کلیه (مانند وجود و علم و قدرت و مبداء و علت و سلطان جهان توان شناخت و در مقام ذات تنها راه معرفت اظهار عجز از معرفت است که (ماعر فناك حق معرفتك) (میسراید زبان وحی سرا) (عین پیدائی است و بس پنهان) (سر پنهانی است و بس پیدا) و جز ذات او آن حقیقت را بکنه ذات نشناسد و توصیف او نتواند (سبحانك ما انتی ثناء علیك انت کما اثبت علی نفسك) در آن مقام که سیمرغ بلند پرواز عقل کامل مکمل رسول خاتم (ص) (ماعر فناك حق معرفتك) گوید مرغان عقول جزئیة دیگران از رسولان تا امم و حکیمان تا عوام در آن مقام بال نتوانند گشود

کار مگس نیست در این ره پرید بلکه بسوزد پر عنقا و بال

اشکال در مقام معرفت و حل آن

و هر گاه در نظر اهل بحث و جدل معرفت الله مشکل آید که چون معرفت بکنه حقیقت حق محال و ممنوع است پس این همه طالبان معرفت و رهروان کوی حقیقت و سالکان طریق الی الله طالب مجهول مطلق و جوئی امر محال خواهند بود؟ و چگونه ایزد با لطف و عنایت خلق را با جذبۀ عشق و واه بدین شوق و طلب در پی امر ممنوع برانگیخته و کلیه موجودات از معجزات و مادیات فلکیات و عنصریات بساطت و مرکبات عقول و نفوس کلیه و جزئیة تمام ذرات عالم همه را پیوسته بجاذبه و شوق و عشق جوئی خود مشتاق

لقای خویش و عاشق وصال خود گردانیده که :

همه هستند سرگردان چو پرگار پدید آورنده خود را طلب کنار

و این قوه طلب را در همه خلقان و در همه گذاشته ولیکن از وصول بغایت این قوه منع کرده (که یحذر کم الله نفسه) در صورتیکه در تمام نظم علل و نظام آفرینش هیچ نتوان یافت که قوه کمالی و استعداد مقامی در تمام افراد از وصول بمقصد و رسیدن بغایت بکلی محروم باشد و این خلاف نظام احسن است و نظام خلقت و حکمت بر این است که هر قوه و استعداد و شوق و طلب عاقبت وصول بمطلوب یابد و در جمع موجودات هم حکم کلی این است که هر مستعد کمالی بکمال رسد و برهان و مشاهده و تجربه و احساس گواهِ این حکم است که حرکات و متحرکات عالم اجمالاً بمقصد میرسند و غایبات اشیاء مترتب بر مبادی خواهند شد و هر قوه و استعدادی در نبات حیوان انسان جماد فلک ملک است تا حدی بمطلوب و مستعدا خواهد رسید و خلاصه با آنکه موجودات در طلب هر چه هستند بکلی محروم و ممنوع از مطلوب خود در نظام آفرینش نیستند چرا همه از وصول بحق محرومند؟

(جواب اشکال) آن حقیقت نامتناهی که بکنه در محوطه ادراک ننگنجد و پنهان

از جمیع قوای ادراکی ملک و ملکوتست که (ان ملائکة الملأ الأعلى بطلبونه کما انتم نطلبونه) باز همان حقیقت (بحکم نامتناهی) و (فوق نامتناهی) بودن معیت قیومه با امام موجودات خواهد داشت یعنی بهر موجودی نزدیک و بلکه نزدیکتر از خود آن موجود است بآن پس چنانکه چون نامتناهی است در محوطه ادراک نمیکنجد همچنین چون نامتناهی است با همه موجوداتست و بر هر موجودی پیدا و (دل علی ذاته بذاته) و هر موجودی با و متحقق و با و قائم و با و موجود است (و انزه علی کل شیء شهید) و هر کس پس از آنکه معنی هستی را و سایر اوصاف کلمه وجود مانند علم و قدرت و حیوات و غیره را بر خود ادراک کند بر آن معنی هستی بی نهایت که وجود بدیهی از عنوانات آن حقیقت است بالضروره و بالفطره نیز ادراک کند و بی آنکه بزحمت برهان نیاز مند باشد بلکه ببادهت وجود هستی حقیقی هستی نامتناهی (خدا) را چون مفهوم وجود بدیهی است باین عنوان و آن اوصاف کلی شناسا گردد و از هستی محدود و متناهی خود و سایر اشیاء که تجلیات خداست هستی خدا را بالضروره فهم کند و او را واسطه تحقق

وهستی خود مییابد که کل شیئی موجود به و بلسان حق و برهان فطرت الله چون فارابی گوید (لابدان یکون فی الوجود وجود بالذات وفي العلم علم بالذات وفي القدرة قدرة بالذات وفي الحیوة حیوة بالذات حتی یکون فی غیره بالعرض) و قبل از آنکه بهستی خود التفات پیدا کند بهستی حقیقی که خداست توجه کند که (ما رایت شیئاً الا رایت اله قبله) و علم بدیهی یقینی بتجلی نور او با خواهد یافت (بک عرفتك وانت دللتنی علیک و اولو ان انت لم ادر ما انت) (کلام حضرت

سجاد) تو را بتوشناختم و تو خود مرا بسوی خویش هدایت کردی تا به چشم یار بینم یار را خلاصه خدا چون وجودیست نامتناهی مانند موجودات ممکنه متناهی نیست که او را یا مطلقاً بشناسیم یا مطلقاً نشناسیم و قرب آنها قرب و بعد آنها بعد و فراق آنها فراق و وصال آنها وصال باشد بلکه واجب الوجود چون نامتناهی است وجود او همیشه بین عدم ادراک و ادراک است عدم ادراک او و اظهار عجز از ادراک او خود ادراک اوست و نفوس قدسی و قوای ادراکی از لاو ابدأً بین شهود و لاشهود (ادراک و لا ادراک) وصال و فراق قرب تام و بعد کامل از او خواهند بود و قرب او بعد و بعد او قرب و در عین پیدائی پنهان و در عین پنهانی پیداست و این سخنان نه تناقض است بلکه لازمه آن هستی بی حد و نهایت و آن حقیقت وجودی است که (هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن) است پس خلاصه و نتیجه سخن این است که خدا حقیقتی است هم ابدأً مجهول و ادراک نشدنی و هم ابدأً معلوم و ادراک شدنی بلکه اظهر اشیاء و پیداترین موجودات و ابده بدیهیات است پیدائی وی موجب پنهانی اوست پنهانی وی منشأ پیدائی اوست که (یا خفياً من فرط الظهور)

ای تو پیدا در ظهور خویشتن	وی رخت پنهان بنور خویشتن
همه عالم بنور اوست پیدا	کجا او گردد از عالم هویدا
هویدا و نهان از چشم امکان	خرد حیران در آن پیدای پنهان

(الله خالق کل شی) (الله نور السموات و الارض) (الله لا اله الا هو) تعالی مجده و سلطانه و این معنی را دیگران و حقیر بنظم آورده ایم و این سه بیت هم مناسب ذکر است این جهان آئینه حسن جهان آراستی و اندر او پیدا جمال شاهد یکتاستی عین پیدائی و پنهان همچو جان در کالبد سر پنهانی و پیدا در همه اشیاستی

ایزدپاکی که عقل کل بمهرش ذره وار گاه سر کرم طلب که واله و شیداستی
الهی

جهان آئینه پیدائی او دو عالم شاهد یکتائی او
الهی

فصل پنجاه و سوم

لِلْمَلَائِكَةِ ذَوَاتُ حَقِيقَةٍ وَ لَهَا ذَوَاتُ بِحَسَبِ
الْقِيَاسِ إِلَى النَّاسِ فَأَمَّا ذَوَاتُهَا الْحَقِيقِيَّةُ فَأَمْرِيَّةٌ
وَ إِنَّمَا يُبْلَغُ فِيهَا مِنَ الْقُوَى الْبَشَرِيَّةِ الرُّوحُ الْقُدْسِيَّةُ
فَإِذَا تَغَاطَبْنَا انْجَذَبَ الْحِسُّ الْبَاطِنُ وَالظَّاهِرُ إِلَيَّ
فَرَقٍ فَتَمَثَّلَ لَهَا مِنَ الْمَلَكِ صُورَةٌ بِحَسَبِ مَا تَحْتَمِلُهَا
قَيْرِي مَلَكًا عَلَى غَيْرِ صُورَتِهِ وَ يَسْمَعُ كَلَامَهُ بَعْدَمَا
هُوَ وَحِيٌّ وَالْوَحْيُ لَوْحٍ مِنْ مُرَادِ الْمَلَكِ لِلرُّوحِ الْإِنْسَانِيِّ
بِلَا وَسِطَةٍ وَ ذَلِكَ هُوَ الْكَلَامُ الْحَقِيقِيُّ فَإِنَّ الْكَلَامَ
إِنَّمَا يُرَادُ بِهِ تَصْوِيرُ مَا يَتَّصِفُ بِبَاطِنِ الْمُخَاطَبِ فِي
بَاطِنِ الْمُخَاطَبِ لِيَصِيرَ مِثْلَهُ فَإِذَا عَجَزَ الْمُخَاطَبُ عَنْ
مَسِّ بَاطِنِ لِمُخَاطَبِ مَسِّ الْخَاتِمِ الشَّمْعَةِ فَيَجْعَلُهُ
مِثْلَ نَفْسِهِ إِتَّخَذَ بَيْنَ الْبَاطِنَيْنِ سَفِيرًا مِنَ الظَّاهِرِيَّينِ
فَكَكَلَّمَ بِالصَّوْتِ أَوْ كَتَبَ أَوْ إِشَارَةً وَإِذَا كَانَ
الْمُخَاطَبُ رُوحًا لَا حِجَابَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الرُّوحِ

اَطَّلَعَ عَلَيْهِ اِطِّلَاعَ الشَّمْسِ عَلَيَّ الْمَاءِ الصَّافِي
 فَانْتَقَشَ مِنْهُ لَا دِينَ الْمُنْتَقَشَ فِي الرُّوحِ مِنْ شَأْنِهِ
 اَنْ يَشْبَحَ اِلَى الْجِسِّ الْبَاطِنِ اِذَا كَانَ قُوْبًا فَيَنْطَبِعُ
 فِي الْقُوَّةِ الْمَذْكُورَةِ فَيُشَاهِدُ فَيَكُونُ الْمُوْحَى اِلَيْهِ
 يَتَّصِلُ بِالْمَلِكِ بِبَاطِنِهِ ثُمَّ يَتَمَثَّلُ لِلْمَلِكِ صُوْرَةً
 مَحْسُوسَةً وَ اِكْلَامِهِ اَصْوَاتٌ مَسْمُوعَةٌ فَيَكُونُ -
 الْمَلِكُ وَالْوَحْيُ يَتَّادِي كُلُّ مِنْهُمَا اِلَى قُوَاهُ الْمُدْرِكَةِ
 مِنْ وَجْهَيْنِ وَ يَعْرُضُ لِلْقُوَى الْجِسْمِيَّةِ شِبْهَ الدَّهْشِ
 وَ لِلْمُوْحَى اِلَيْهِ شِبْهَ الْعَشْيِ ثُمَّ يَرِي الْمُوْحَى (۱) اِلَيْهِ وَ
 يُشَاهِدُ

ملائکه را که ذوات مجرده و کار کنان عالم بمشیت و اراده الهی هستند هر یک را
 دو گونه وجود باشد یک وجود نفسی که در مرتبه ذات خود موجود باشند و دیگر وجود اضافی
 که در مدارک بشر درآیند یعنی نبی و ولی در حال مکشفه آنها را مشاهده کنند اما وجود
 نفسی آنها امری الوجود است یعنی در عالم امر است (معنی عالم امر) و عالم امر را از این رو عالم
 امر گویند که بصرف کلمه کن که امر تکوینی حق است بدون حاجت بماده و مدت
 موجود شوند یا آنکه چون مہیات آنها مانند ک در هویت آنهاست و هویت آنها همان کلمه
 کن و تجلی فعلی الهی است پس آنها گویا امر الله صرف یعنی وجود منبسط محض هستند
 و یا آنکه در ذات و عمل آنها چون طقیان و معصیت راه ندارد و فانی در امر و اطاعت حق
 هستند (لا یعصون الله ما امرهم) و انسان هر گاه دارای مقام روح القدس گردد که آنها از ماده
 و مدت بی نیاز است و عصیان الهی نکنند پس سنخ موجودات عالم امر شود و با ملائکه
 امری الوجود ملاقات کند و با آن ذوات مجرده هم صحبت شود و گفت و شنید کند و آن گاه

تخاطب با ملائکه صاحب روح قدسی را میسر شود که مشاعر ظاهر و قوای باطن همه با نفس ناطقه مشایعت کرده و بعالم مافوق طبیعت که عالم ملکوت است اقبال کنند تا آنکه چون جان ملکوتی شده چشم و گوش و سایر قوای او نیز ملکوتی گردند .

وز خاک راه دوست یابی کیمیا را	گر چشم پاک عشق بکشائی بعالم
فوج ملک بینی طبایع یاقوا را	سرتاسر از غیب و شهود ملک هستی
افرشته‌ای تا پروراند آن کیا را	بینی نشسته بر فراز هر گیاهی
هم در جمال جان جلال کبریا را	بینی هویدا در تجلیگاه عالم
نی از تن از جانی که نپذیرد فنا را	تو مظهر انوار حی لایمونی
جانی که در خود بنگرد سر خدا را (اللهی)	این نفس خود بین گر بمیرد زنده گردد

و نفس ناطقه بهمین چشم و گوش صوری صورت ملک را ببیند و آواز ملک بشنود ولی آن گونه که متنزل در صقع نفس و قوای نفس شده اند ادراک شوند زیرا موجودات مجرده و معانی غیبی ملکوتی چون در عالم جسم تنزل کند بهیئت متناسب جسمانیات متشکل شود چنانچه غضب که صفتی در روح است چون در جسم تنزل کند رخساره سرخ و تیره شود و خوف که امر معنوی است در جسم نازل شود رنگ رخسار زرد شود و چون فرح که امر قلبی است در صورت بوضع خنده تنزل کند و آنگاه بشر کلام ملک را بعد از پیوستن بروح قدسی بعالم امر بشنود و این یک معنی حقیقت و حی است یا آنکه چنانچه حکیم فارابی فرموده و حی مشاهده کردن روح قدسی انسان است لوح اراده ملک را بدون واسطه یعنی چنانچه چشم آنها را ببیند و گوش کلام آنها را بشنود همچنین نفس خود بدون واسطه قوای خویش لوح اراده آنها را چون لوح اراده خود مشاهده کند و کلام حقیقی ملک با نفس قدسی همین است زیرا غرض از کلام نقش شدن صورت باطن متکلم است در باطن مخاطب تا همان صورت و معنی که در باطن متکلم است در باطن مخاطب نیز نقش گیرد و چون نفوس ناقصه مبتلا بعواقب ماده بی واسطه حرف و کتابت نتوانند بلووح اراده یکدیگر در پیوندند (چون پیوستن نقش خاتم بلووح شمع) بدین جهت محتاج واسطه شدند و سفیر ظاهری چون صوت و عبارت را میانجی ساختند و یا بکتابت و اشارت توسل جستند و هر گاه روح قدسی و پاکیزه از کدورت مادی شود تواند اطلاع یابد بر لوح نفس روحی دیگر بدون واسطه عبارت چون اطلاع و تابش آفتاب بر آب صافی پس نفوس لوح نفس دیگر را بخوانند و خود این حقیقت تکلم باشد

وبالفاظ موضوعه نیازمند نباشد بدان گونه که از اشراقیین محصلین حکمت افلاطونی حکایت کنند ولیکن هر صورت و نقشی که در روح باشد میتواند نازل شود در قوای باطن و از قوای باطن بظاهر و این يك معنی نزول ملانکه است و چون در قوای عقلی آید ادراك کلی و حقیقت بی‌ماده است و در قوای دیگر که تنزل کند بصورت مناسب آن قوه باشد مثل ادراک بصیرت در حیه کلبی آید در سمع بصوت حسن و کلام فصیح در سایر قوای همچنین مناسب آن قوه و اصل وحی اتصال روح نبی است بر روح فرشتگان و شنیدن سخن و دیدن شکل ملک از آثار نازل و وحی است و حقیقت وحی که اتصال روح قدس نبی است به عالم ملکوت و مرئی شدن ملک که عبارت از قوای فعاله آن عالمند هر يك تأثیری کند در موحی الیه اما اثر وحی آنستکه قوای ادراکی نبی را منجذب به عالم ملکوت کند و رؤیت ملک اثرش آنکه متمثل در قوای ادراکی شود و آن قوا را مضطرب و مدهوش کند و نبی را حال غشوه دست دهد و فنای شهودی یابد آنگاه در حال غشوه و سائط وحی از نظرش بکلی محو شود و موحی الیه را بی واسطه مشاهده کند اما بدیده باطن و بچشم یاریار آییند (مرتبۀ عالی وحی)

مطلب دیگری که باید بیان شده باشد و حکیم فارابی با اشاره از این مقام در گذشت و ما که متعهد شرح اشارات او شده ایم ناچاریم بیان کنیم آنستکه بحقیقت و وحی پی ببریم گرچه اجمالی از آن در پرده عبارات و اشارات در گذشت پس بدانکه از نظر علمی و قواعد منطقی سخن چنان بود اما از نظر اهل معرفت و شهود وحی اشراق اسم باطن حق است در اسم ظاهر با ظهور صورتی از عالم غیب است در عالم شهادت یعنی حق بی واسطه معانی غیبی منطوی در اسم باطن را در نفوس مستعدۀ و قوای مدر که که مظاهر اسم ظاهر ند آشکار گرداند و استعداد قبول قوای مدر که صورت و کمالات غیبیه تابع مراتب قرب معنوی آنهاست به عالم غیب القیوب و چون قرب حق را با اشیاء و قرب اشیا را با حق در جاتی بیحد و نهایت است پس وحی را در جاتی بی نهایت باشد یکدرجه عالی بلکه اعلای وحی خاص مقام ختمی مرتبت است که بدان اشاره فرموده است عز من قائل (و ارحی الی عبده ما اوحی) یعنی هویت غیب مطلق الهی و وحی فرموده بسوی عبدش یعنی نفس قابله تمام تجلیات آن هویت غیبیه آنچنان اسرار بر او که در عقل و وهم درنگنجد و هیچ فرشته و رسولی لایق نهم و حامل آن اسرار نباشد این يك مقام وحی است که تجلی هویت غیبیه الهیه است بر کون جامع و تعین اول خویش حضرت خاتمیت و البته اینجا نه جبرئیل راه یابد

و نه هیچ واسطه دیگر بین موحی و موحی الیه باشد اینجا موحی ذات احدیت است و موحی الیه بدون واسطه روح کلی خانمیت و این وحی را وحی اخص اصطلاح کنیه و یکدرجه وحی وحی انبیاء اولوالعزم است که صاحب شرع و کتاب هستند یکدرجه وحی وحی سایر انبیاء است و این وحی خاص باشد و یکدرجه وحی وحی عام است که هر ذی حیوانی را شامل است در انسان چنانچه (او حینا الی ام موسی) و بطفل وحی شده در مکیدن پستان مادر و در حیوان غراب را وحی رسیده فبعث الله غراباً تا چیزی در خاک کند یا حذر و اندیشه کند و اجتماعی در طلب روزی پرواز کنند و مکس غسل را وحی رسیده که بدان نظم خاص و روش معین نظام سیاست و ترتیب خانه و زنند گانی دهد و طلب روزی کند (واوحی ربك الی النحل) و همچنین آنچه ضروری است از اکتشافات و اختراعات مفید بر طبقات بشر و حوایج حیوانات بوحی عام از حق بوی رسد ما غراب و نحل که در قرآنست شاهد آوردم که بر وحی عام دلیلی از کتاب آسمانی پس از ذکر قواعد علمی آورده و نفوس را متذکر کنیم .

فصل پنجاه و چهارم

لَا تَنْظَنَ أَنَّ الْقَلَمَ آتَةٌ جَمَادِيَّةٌ وَاللُّوحَ بَسِيْطًا
وَالْكِتَابَةَ تَقْشُ مَرْقُومٌ بِلِ الْقَلَمِ مَلِكُ رُوحَانِيَّ
وَاللُّوحُ مَلِكُ وَالْكِتَابَةُ تَصُوْبِرُ الْحَقَائِقِ فَالْقَلَمُ

يَتَلَقَى مَا فِي عَالَمِ الْأَمْرِ مِنَ الْمَعَانِي وَ يَسْتَوْدِعُهُ
الِلُّوحَ بِالْكِتَابَةِ الرُّوحَانِيَّةِ فَنَبَعَتْ الْقَضَاءُ مِنَ الْقَلَمِ
وَالْتَقْدِيرُ مِنَ اللُّوحِ أَمَّا الْقَضَاءُ فَيَشْتَمِلُ عَلَى مَضْمُونِ
أَمْرِ الْوَاحِدِ وَالتَّقْدِيرُ يَشْتَمِلُ عَلَى مَضْمُونِ التَّنْزِيلِ
بِقَدْرِ مَعْلُومٍ وَ فِيهَا يَسْبُحُ الْمَلَائِكَةُ اللَّتِي فِي السَّمَوَاتِ
ثُمَّ يُفِيضُ وَ يَصِلُ إِلَى الْمَلَائِكَةِ اللَّتِي فِي الْأَرْضِينَ
ثُمَّ يَحْصُلُ الْمُقَدَّرُ فِي الْوُجُودِ

الفاظی که در علم الهی آرند استعمال در معنی حقیقی آنها شود نه معانی عامی جسمانی چنانکه در قرآن (یدالله فوق ایدیم) یا عین و جنب بر خدا اطلاق شود در آن موجود نامتناهی همه الفاظ بمعنی نامتناهی اطلاق شود که مناسب اوست و هر کلمه در هر عالم مناسب آن است مثلاً هر گاه گفته شود قلم مقصود آن قلمی است که از نبی تراشد یا از آهن سازند بلکه مراد آن چیزی است که واسطه نقشی شود بر لوحی و این معنی حقیقی قلم است و همچنین مراد بلوح نه لوح جسمی با کاغذ یا غیره باشد بلکه معنی حقیقی آن هر چیز پذیرنده نقش است و مراد بنقش نیز حقیقت آن است و آنچه زیست که رابطه درک معنی باشد پس زبان معلم که واسطه حصول نقوش صور علمیه است بر لوح نفس ناطقه معلم بمعنی حقیقی قلم است و آن صور عامی نقش حقیقی و نفس پذیرنده مدرک لوح بمعنای حقیقی باشد و قلم الهی مراد عقل کل مجرد و لوح ملک مقرب روحانی است و کتابت نقش کردن معانی و حقایق وجودیست در لوح امکان با مکان ذاتی و استعدادی پس قلمی که انذات مجرد کلی است و عقل اشرف اول همه نقوش و فعلیات عالم امر در او منطوی است و حقایق آن عالم را بوحده در بردارد و صور از آن بودیست در لوح نفس نقش گردد و آن لوح که نفس کلی است آن صور را بکتابت روحانی و نقش معنوی پذیرد و لوح قضا که تعیین احکام کلی است از عالم قلم بظهور رسد و قدر که اندازه یافتن آن احکام کلی است و مقدرات جزئی آن تعیینات کلی است در لوح استعداد نقوش شهودی و اندو اما فضای تفصیلی که عالم عقول مجرده است هر يك بوحده و بساطت بر جمیع حقایق عالم قدر محیط باشند و آن حقایق منزل شود در لوح قدر باندازه استعداد نفس بقدر معلوم و این کلام حکیم فارابی از کتاب الهی است (ان من شیئی الاعندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم) که ممکن است خزائن عالم امر و تنزل بقدر معلوم عالم خلق باشد یا آنکه خزائن عالم عقل کل و تنزیل بقدر معلوم نفس کلی باشد بهر جهت عالم ربوبیت خزینه کمال کل وجود است که در عالم امکان از کلی و جزئی تقدیر یا بدو بقدر استعداد ماهیات آن کمال تنزل نموده و عالم عقول مجرده خزینه کمالات حاصله در نفوس است و ملائکه آسمانی ملکوت اعلی مصدر و متصرف با مراله در لوح قدرند و از لوح قدر علمی که عالم ملکوت است بلوح سجل کون که عالم هیولی و استعداد مادی است بتدریج زمانی پدید شود آنگاه متصرف با مراله ملائکه زمین اند که قوای جسمانی بفرمان حق باشند .

قص پنجاه و پنجم

كُلُّ مَا لَمْ يَكُنْ فَكَانَ فَلَهُ سَبَبٌ وَلَنْ يَكُونَ الْعَدَمُ سَبَبًا
لِحُضُورِهِ فِي الْوُجُودِ وَالسَّبَبُ إِذَا لَمْ يَكُنْ سَبَبًا ثُمَّ صَارَ
سَبَبًا فَلِسَبَبِ صَارَ سَبَبًا حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى مَبْدَأٍ يَتَرْتَبُ
عَلَيْهِ أَسْبَابُ الْأَشْيَاءِ عَلَى تَرْتِيبِ عِلْمِهِ بِهَا فَلَنْ تَحْدَفِي
عَالَمَ الْكَوْنِ وَالْفَسَادِ طَبَعًا حَادِثًا وَ اِخْتِارًا حَادِثًا إِلَّا
عَنْ سَبَبٍ وَ يَرْتَقِي إِلَى مُسَبَّبِ الْأَسْبَابِ وَلَا
يُجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْأَسْبَابُ الْخَارِجِيَّةُ الَّتِي لَيْسَتْ
بِاخْتِيَارِهِ وَ يُسْتَنْدُ تِلْكَ الْأَسْبَابِ إِلَى التَّرْتِيبِ
وَ التَّرْتِيبُ يُسْتَنْدُ إِلَى التَّقْدِيرِ وَ التَّقْدِيرُ يُسْتَنْدُ إِلَى
الْقَضَاءِ وَ الْقَضَاءُ يَنْبَعُثُ عَنِ الْأَمْرِ وَ كُلُّ شَيْءٍ مُقَدَّرٌ

هر گاه چیزی بذات خود بدون سبب موجود باشد هستی او نیستی مبدل نشود و از نیست بهست نیامده باشد و هر چه از نیست بهست آمده آنرا سببی باشد و نیستی خود سبب هستی نشود و باز چون نظر باین سبب افکنیم اگر نیز بذات خود موجود نباشد لامحاله وی را سببی دیگر باشد تا منتهی شود بسببی که او بذات خود موجود است که او مبدئه و منتهای کل حضرت احدیت عز سلطانه است که او بعلم ذاتی خویش اشیاء را بترتیب سببی و مسببی مرتب نموده و نظام عالم کون را بر طبق نظام علمی ربانی خود آراسته پس هیچ موجودی در عالم کون و فساد از عدم بوجود نیاید مگر بسببی و آن سبب بر شود تا منتهی بمسبب الاسباب جلت قدرته گردد بنا بر این هر فعلی از انسان صادر شود البته محتاج باسباب خارج از ذات او و اختیار اوست زیرا اگر ذات علت تامه اراده و اراده علت فعل باشد بایستی آن فعل ملازم ذات او باشد یعنی در تمام اوقات ذاتش آن اراده و فعل اختیاری از وی صادر

شود و نه این چنین است زیرا انسان در وقتی با اختیار مینویسد و در وقتی مینویسد و در ساعتی نکر خدا و نماز میکند و در وقتی بله و ولع میبرد و در وقتی سخن دروغ میگوید و وقتی راست و هکذا پس بدین برهان افعال انسان اختیار است ولی مفوض باو نیست بسببی غیر ذات او و اختیار او مربوط است و آن سبب هر چه هست رجوع کند بترتیب سببی و مسببی بوجوب و ضرورت بذات اقدس حضرت حق ثم الی ربك المنتهی پس قلمی که کلیه نقوش این عالم را مینگارد بسر انگشت تقدیر متحرك است و آن سر انگشت بدست قدرت قضا همی بگردش آید و دست قضا عضوی از هیكل عالم امر است که جنباننده آن هیكل اراده و مشیت ازلی خداست. تعالی مجده و سلطانه

فصل پنجاه ششم

فَإِنْ ظَنَّ ظَنَّ أَنَّهُ يَقْعَلُ مَا يُرِيدُ وَ يَخْتَارُ
 مَا يَشَاءُ اسْتَكْشَفَ. عَنْ.. اخْتِيَارِهِ هَلْ هُوَ حَادِثٌ فِيهِ
 بَعْدَ مَا لَمْ يَكُنْ فَإِنْ كَانَتْ غَيْرُ حَادِثٍ لَزِمَ
 أَنْ يَصْحَبَهُ ذَلِكَ الْإِخْتِيَارُ مُنْذُ أَوَّلِ وُجُودِهِ وَ
 يَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ مَطْبُوعًا عَلَيَّ ذَلِكَ الْإِخْتِيَارِ
 لَا يَنْفَكُ عَنْهُ وَ لَزِمَ الْقَوْلُ بِأَنَّ اخْتِيَارَهُ فِيهِ
 مِنْ غَيْرِهِ وَإِنْ كَانَ حَادِثًا وَ لِكُلِّ حَادِثٍ مُجْدِثٌ
 فَيَكُونُ اخْتِيَارُهُ عَنْ سَبَبٍ حَادِثٍ اقْتِضَاهُ مُجْدِثٌ
 أَحَدَهُ فَأَمَّا أَنْ يُحْدِثَهُ بِالْإِخْتِيَارِ هُوَ وَ غَيْرُهُ فَإِنْ

كَانَ هُوَ بِنَفْسِهِ فَأَيُّمَا أَنْ يَكُونَ إِيجَادُهُ لِلِاخْتِيَارِ
 بِالِاخْتِيَارِ فَهَذَا يَتَسَلَّلُ إِلَى غَيْرِ النَّهَايَةِ أَوْ يَكُونَ
 وَجُودُ الْإِخْتِيَارِ فِيهِ لِأَنَّ الْإِخْتِيَارَ فَيَكُونُ مَجْبُورًا لِعَالِي ذَلِكَ
 الْإِخْتِيَارِ مِنْ غَيْرِهِ وَبِنْتَهَى إِلَى الْإِخْتِيَارِ الْإِزْلِي الَّذِي
 أَوْجَبَ تَرْتِيبَ الْكُلِّ فِي الْخَارِجِ عَلَيَّ مَا هُوَ عَلَيْهِ
 فَإِنَّهُ إِنْ انْتَهَى إِلَى إِخْتِيَارٍ خَادِثٍ عَادَ الْكَلَامُ مِنَ الرَّأْسِ
 فَيَتَيَّنُّ مِنْ هَذَا أَنَّ كُلَّ كَائِنٍ مِنْ خَيْرٍ وَشَرٍّ يَسْتَمِدُّ
 إِلَى السَّبَبِ الْمُنْبَعِثَةِ عَنِ الْإِرَادَةِ الْإِزْلِيَّةِ

در فـص سابق اقامه برهان نمودیم برای اینکه فعل انسان با اینکه اختیاری اوست مفروض باو
 نیست و حرکت انسان بلکه همه موجودات در حکم حرکت قلم نویسنده است یعنی انسان بدست
 و همه ممکنات در حکم قلمی است بدست کاتب غیبی که آن مشیت و اختیار ازلی حضرت حق است.

رشته بر گردنم افکنده دوست میکشد هر جا که خاطر خواه اوست

(جبر بدیهی البطلان است)

پس اگر کسی در مقام اشکال بر این برهان گوید مسئله اختیار در افعال وجدانی
 است و برهان بر بطلان بدیهی بدیهی البطلانست زیرا اینکه گوئی فردا این کنم یا آن کنم
 با حکم وجدان این دلیل اختیار است و هیچ احتیاج برهان و تذکر نیست که
 مادر مستقبل از زمان مثل فردا بالطبع خود را مستعد و مهیا برای کاری می کنیم و بکسان
 دیگر وعده انجام عملی مستقبل میدهیم بطور یقین و از کسان تقاضای انجام کاری
 کرده و از دیگران وعده و قول میگیریم و برتخلف آنها از وعده و قولشان مؤاخذه و
 مجازات مینمائیم و اعمال را قسمت بید و نیک میکنیم بالطبع و بر بد ملامت و مجازات و کیفر
 مقرر داشته و بر نیک مدح و پاداش و حسن جزاء و خلاصه وضع سیاسات و تدبیر و تعلیم و امتحان
 و تبلیغات و مدارس و علوم و قوانین و تجارت و صناعات و استخدامات و هر چه بر آن اجرت

و پاداش و کیفر و ثواب و عقاب مجازات و مکافات معین میکنیم و اینکه بر کارهای زشت خود شرمنده شده و عنبر میخواستیم البته باید همه آن افعال اختیاری باشد زیرا هیچ عاقلی بر فعل مجبور و مضطر شرمگین نشود و کسی بر کار اضطراری کیفر مقرر نکند و چون این امور بالفطره بالطبیعه در میان بشر هست پس بالطبع و بالفطره و بالوجدان فعل او اختیاری است والا باید همه آنچه ذکر کردیم از جزا و مدح و ذم و شرم و عذروا از معاهدات و مقررات و غیره در جهان نباشد و علاوه لازم آید بعثت رسولان الهی و امر و نهی انبیاء و سفیران حق و تعیین ثواب و عقاب اخروی بر عمل انسان که صحت آن موقوف بر اختیار است همه باطل و لغو باشد بلکه اصلاً در عالم بشری بوجود نیاید در صورتیکه بوجود آمدن آن و پذیرش و قبول خلق بحکم فطرت است پس برهان برای آنکه فعل ما با اختیار نیست و بالجبر و الاضطرار از ما صدور مییابد قطعاً خطا و مغالطه است و شبهه در مقابل بدیهی است و تمام افعال ما بقدرت و اراده و اختیار ماست .

مذهب جبر از قدر رسوا تراست	زانکه جبری حس خود را منکر است
گر نبودی اختیار این شرم چیست	این حیاء و خجلت و آزر چیست
جور استنادان بشا گران چراست	فکرت از قدر بیزشان گردان چراست
اینکه بگوئی این کنم یا آن کنم	این دلیل اختیار است ای صنم

و هیچ کس دیگر در فعل ما و اختیار ما دخالت ندارد اگر کسی را در برهان مذکور چنین اعتراض بنظر آید گوئیم این سخنان همه درست و طبق عقل و وجدان و قابل هیچ شبهه نیست لیکن این ثابت میکنند که ما را بالوجدان اختیاری هست اما اختیار مامابادی ندارد و بی سبب بوجود آید و یا سبب دارد و سبب آن اختیار با اختیار ما و علت اختیار خود ما هستیم و هیچ موجودی دیگر در اسباب و مبادی اختیار ما دخالت ندارد و ما علت نامها این اختیار و وجدانی هستیم و بیدایش اختیار در ما بخدا و یا مورد کر عالم مربوط نیست بلکه همه مفوض تماست هیچ این را اثبات نکند زیرا از چنین معترض سئوال توان کرد که آیا اراده و اختیار ما حادث است و بعد از آنکه در ما این اراده نبود پیدا شد یا نه بلکه همیشه اوقات اراده ملازم ذات ما بوده پس اگر این اراده خصیصه نیست لازم آید از اول خلقت ما همراه باشد در صورتیکه بالوجدان و بالاضطراره چنین نیست و اگر از اول خلقت هم به ما بود چون از لوازم خلقت ماست

بفرض باز باختیار ما نخواهد بود زیرا خلقت بمامفوض نیست و نیز در این صورت مجبول در اراده ایم و اختیار ضروری و طبیعی ماست نه فعل اختیاری یعنی اراده چون لازمه ذات است و ذات مامعلول غیر است پس آن علت که ذات را ایجاد کرده لازمه ذات نیز مجعول اوست چنانکه مهندس که مثلث بسازد زاویه که لازمه مثلث است مجعول مهندس است پس در این صورت علت اراده علت موجد ذات انسانست و چنانکه ذات انسان بذات خود موجود نیست پس اختیار او نیز بذات او موجود نباشد و باز گوئیم اگر اراده حادث است و پس از آنکه در ما اراده نبود پیدا شد پس یا باختیار ما حادث شده یا بغير اختیار ما اگر باختیار ما حادث باشد نقل کلام باز در آن اختیار کنیم آنهم باختیار دیگر ما موجود شده و آنهم باختیار دیگر الی غیر نهایت این تسلسل باطل است و اگر وجود اراده در ما باختیار نباشد تادر اختیارات تسلسل شود بلکه اختیار با سبب بی غیر اختیار ما مربوط است پس مادر عین اینست که مختاریم در افعال خود مسخر علل اختیار خودیم و آن علل در اختیار غیر و آن غیر یا ذات واجب متعال است یا غیر او و غیر او باز چون ممکن الوجود است منتهی بواجب شود پس فعل اختیاری انسان منتهی شود با سبب خارج از ذات او و آن اسباب به مشیت ازلی حق منتهی گردد که او دارای اراده و اختیار بالذات است و باختیار ازلی خود همه موجودات را مرتب فرموده و عالم همه بدان ترتیبی که بر اوست که بهین ترتیب است از ازل تا ابد بوده است و خواهد بود و بالضرورة تمام امور عالم با مبادی و غایات موجود خواهد شد هیچ موجودی تخلف از ترتیب سببی خود نتواند نمود چه فعل اختیاری چه غیر آن و اگر گوئی اراده و اختیار حق نیز حادث باشد و این تسلسل در اختیار در او نیز لازم آید گوئیم چنانکه کلام امام ع (خلق الله الاشیاء بالمشیه و المشیه بنفسها) اشیار خدا به مشیت فعلیه آفریده و مشیت را بنفس مشیت که عین ذات خداست خلق فرموده پس مشیت و اراده و اختیار عین ذات قدیم ازلی است بلی اگر حادث بودی سؤال از سبب حدوث آن کنیم و آن با اراده حادث دیگر است یا قدیم اگر اراده حادث دیگر باشد تسلسل محال است و اگر اراده قدیم بالذات اوست ثبت است مطلوب پس هر چه در عالم امکان بوجود آید از خیر و شر ناچار اسباب وجود آنستند با اراده ما حتی بحکم کلام امام القاسم علیه السلام (الله عزوجل خلق کل شیء من غیره و اراده الله عزوجل)

مختار مطلق است لیکن شرور عالم دارای دو جهت است جهت خیریت در نظام کل که بآن وجه خیر بخدا مر بوط است و جهت شریعت که البته بخلق منتسب است (الخیر فی یدیک والشریس الیک) و برهان این حکم در کتب حکماء و در جلد اول حکمت الهی در بحث توحید و رد تنویه بیان شده بآنجا رجوع شود و خلاصه در این مسئله سه مذهب است

یکی (مذهب جبریه) این طایفه گویند در عالم هر چه بوجود آید بعلمت تامه الهی است و چنانکه حق را شریک در وجود نیست در ایجاد هم شریک نخواهد داشت و هیچ چیز بدون قدرت و مشیت حق موجود نشود پس ذات عبد و اراده او و عمل او و هر چه که درمر حله وجود قدم گذارد محدث او اراده ازلی خداست چنانچه گذشت پس تمام اختیارهای ظاهری بجهت مشیت ازلی است و گویند در قرآن بسیار آیات بر این دعوی گواه است مانند (کل مسخرات بامرہ) (وما نوفیقی الا باللہ) (وقل کل من عند اللہ) (ویضل من یشأ و یهدی من یشأ) و غیره و جواب جبریه آنکه معنی این آیات تسخیر و قدرت تامه خداست نه جبر و اکراه خلق

کرده بین الاصبعین او مقام
اوست در من دمبدم جنبش فکن
ما چو کوهیم و صدا درما زتست
بر دو ما ب ما زتست این خوش صفات
هستی ما جمله از ایجاد تست
قبض و بسط جسم از جان شد روا
حمله مان از باد باشد دمبدم
جان فدای آنکه ناپیداست باد
چون الف از خود چه دارد هیچ هیچ

چون قلم در دست آن کاتب مدام
نیست از من جنبشی از ذات من
ما چو نائیم و نوادر ما زتست
ما چو شطرنجیم اندر برد و مات
باد ماد بود ما از داد تست
توجه جانی وین خلایق بست و یا
ما همه شیران وای شیر علم
حمله مان از باد و ناپیداست باد
ما که ایم اندر جهان پیچ پیچ

(مذهب تفویض) دوم مذهب تفویض است که گویند اعمال اختیاری ما باراده و اختیار مستقل ما مر بوط است و علم و مشیت ازلی را در آن هیچ مدخلیت نیست و کار ما بما مفوض شده و پس از ایجاد ما بما قدرت تامه دادند و مسئله اختیار در اعمال و جدائی هر کس است و بدون تأمل و نظر هر کس خود را در عمل خویش مختار بیند چگونگی

بدون اختیار است و بی قدرت و استطاعت در صورتیکه:

قلم ملائک بامر حق بدونیک اعمال عباد را می نویسند تا بر ثواب و عقاب مجازات کنند و بهشت و دوزخ آفرینند و گروهی را بهشتی کند و قومی را بدوزخ کشاند و این از سلطان عادل حقیقی حضرت احدیت محال و ممتنع است و آیاتی که در قرآن بظاهر موافق مذهب جبریه است باید بحکم فطرت و عقل و برهان تأویل کرد تا ظلم و بیداد از خدا بر خلق لازم نیاید که بالضرورة باطل است.

(سوم مذهب امر بین الامرین)

سوم مذهب امر بین الامرین است که بیان امام صادق است که (لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین) و اهل تحقیق از حکمای الهی این قول معتقدانهاست و علما امامی همه بر این عقیده هستند و علاوه بر آنکه قول مقام عصمت است چون مذهب جبر و تفویض هر یک را مصالح و مضار است این مذهب مصالح مذهب جبر و مصالح مذهب تفویض هر دو را داراست و از مضار هر دو بر کنار است و طبق برهان درست و عقل صحیح اهل توحید است و توان گفت که بر این هر یک از مجبره و مفوضه بظاهر چون منتهی بیدیهی شده از این رو کار اهل فکر و نظر سطحی اشعری و معتزله مسلمین در این مسئله بورطه تحجیر افتاده و دایم بکار برد و ایراد و نقض و ابرام و تشنیعات و جدال هر یک بر دیگری ناختمند و همه بواسطه آنست که آنها از مشکوئیه و مقام عصمت این قول را در نیافتند و مطلقا اقتباس علم از اهلس نکرده و بحقایق حکمت الهی نرسیده اند. نه بطریق برهان صحیح منطقی و حجت قطعی عقل فطری و نه از راه کشف و شهود و پیروی مقام اهل عصمت و طریق ما که امر بین الامرین است و بعقیده تسخیر مقابل جبر و تفویض اصطلاح کرده ایم هم موافق برهان منطقی و حکمت برهانی و هم طبق کتاب آسمانی و فطرت ایمانی است و خیر و حسن جبر را که استقلال کامل حق و اختیار تام مطلق او در ملک وجود است و هیچ فساد آنرا که بر هم زدن اشان عدل الهی که عالم گواه اوست و ثواب و عقاب امر و نهی و بهشت و دوزخ است و از اینست و خیر تفویض را که بنای عدل و عدم ظلم در ثواب و عقاب است و فساد آنرا که عدم استقلال واجب و عدم قدرت و اختیار کامل اوست در کشور هستی دارا نیست و مطلب در توضیح بچند تذکره محتاج است. (تذکره اول) تنها ذات حق واجب است که وجود ذاتی اوست و عین ذات

اوست و ماسوای او همه ممکن الوجود هستند یعنی وجود از ذات آنها نیست و از واجب فیض هستی یافته‌اند و باتفاق حکیم و متکلم و موافق کشف و برهان مهیات ممکنه بدون اخذ فیض وجود و تحقق از وجود واجب الهی اعتباری صرف هستند و تا پای وجودی که از فیض واجب بدانها رسیده در میان نیاید هیچ قابل فعل و تأثیر و ایجاد بخودی خود نیستند و بطور استقلال و اختیار مطلق بکار نخواهند بود پس عمل با اراده و اختیار از عباد است لیکن از وجود اوست وجود او از خداست و چون وجود منشأ خیر است نه شر و منشأ شر نداری و عدم است پس اعمال خیر خلق از خداست و شر از نداری و عدمیت آنها (یا بن آدم انت اولی بسیا نك منی وانا اولی بحسناتك منك) و این سخن که گفتیم شر و اعدامند برهانش در کتب حکما و در جلد اول حکمت الهی مذکور است.

(نذکره دوم) بقواعد حکمت و دیانت بر همه الهیین بشر روشن است که حضرت احدیت موجودات ممکنه را بجزاف نیافریده و بنای نظام آفرینش را بر پایه عبث نهاده (ام حسبتم انما خلقناکم عبثاً) و هر چیز را سبب فاعلی اول و سبب غائی آخر خداست که (الله خالق کل شیء) و (ثم الی ربك المنتهی) و نظم و ترتیب سببی و مسببی در تمام عالم حکم فرماست یعنی هر حادث منسوب بسبب اوست و اگر آن سبب نیز حادث باشد بسبب آن تا بذات قدیم علت کل منتهی شود پس هر عمل که حادث گردد از عبد بر تیب مسببی بمشیت ازلی پیوندد و هیچ حول و قوه جز باعطای حق وجود ندارد.

(نذکره سوم) هر انسان الهی که معنی اللهیت را فهم کرده بداند که وجود و قدرت نامتناهی الهی نوبت ایجاد و تأثیر را بممکنات نهدد و آثار وجودیکه عقول عامه بواسطه اسباب ممکنه نسبت دهند در حقیقت وجوداً صادر از آنها نیست بلکه آن آثار را حقیقتی است وحدی حد آن که نهای و مقصود آن است بخود ممکن و حقیقت وجود آنها بحقیقت واجب تعالی منتسب است مانند آئینه‌ای که مقابل خورشید باشد و نوری از آئینه بدیواری افتد اصل آن نور از خورشید است و وضع و کم کیفیت حد و عدمیانش از آئینه است یا چون در دیوار عالم و اشجارند در ظهور سایه‌ها از خورشید چنانکه سایه را حقیقتی است وحدی حقیقت آن که نور ضعیف است از نور خورشید است و حد و اندازه آن از اشجار و در دیوارها و در اینجاسر از لطیفه است که در دیده عشق و محبت حق و سر خیر و شر و قضا و قدر و جبر و نفویض

مستور است و هر چه بی پرده گویند باز در پرده است محرم این هوش جز بیهوش نیست مرزبان مشتری جز کوش نیست پس در آثار و اعمال اختیاری خلق نیز گوئیم - حدود و نقصان آنها از عبد و حقیقت آن آثار از حق بوجود آمده و در قیامت که هنگام جزاست نیز حقیقت جزاء که تکمیل عبد بدان بسته است از حضرت حق و حد آن که عقاب و ثواب خاص عباد است از حد و نقصان عمل آنهاست و در حقیقت نه عصیان عباد و عمل آنها امر وجودی است و نه عذاب مترتب بر آن بلکه همه نقصان و عدمیات راجع بممکن است و حق نیز وجود هر کس و هر چیز را بحد کمال آفریده و هر کدام هر گونه قابل تکمیل هستند باز حضرت حق آنها را بحر کت و جنبش آورده تا بحر کتی که محرك آن حق است آثار از آنها سرزند و بعمل که جنبش آنها است باقلیم و کمال برآید تکمیل رهسپار شوند پس هم عمل امر و عباد مکمل است و هم ثواب و عقاب مترتب بر آن در روز جزاء مکمل آنهاست و از آن جهت که امر و زاین عمل بد است فردا اثر آن عذاب است و هر دو امر عده‌ی است و لازم نقصان و عدمیت عباد است و از آن جهت که هر عمل از حق است همه نیک است و جز تکمیل خلق و خیر محض نیست کل بعمل علی‌شاکلته (هر آن نقشی که بر صحرا نهادیم توزیبابین که ما زیبا نهادیم) و در امر و نهی امر و زوا و ثواب و عقاب فردای او منظور جز تکمیل نیست و از کجا آمده ایم که خود نمیدانیم و بخود نیامده‌ام و بهر جامی رویم که آگاه نیستیم و بخود نمی‌رویم از ابتدای قوس نزول عالم ازل تا انتهای قوس صعود ابد همه جا .

رشته بر کردنم افکنده دوست میکشدهر جا که خاطر خواه اوست

برگ کاهم پیش تو ای تند باد من چه دانم تا کجا خواهم فتاد

و خاطر خواه او خیر و حسن نظام کلی عالم است و آنجا که مشیت ازلی و عشق

ذاتی بخواهد می‌رویم .

خلاصه آنکه اعمال و آثار عبد و اراده او در دنیا و جزاء عمل هر چه بر آن مترتب

است از ثواب و عقاب در آخرت همه بترتیب سببی بالضروره واقع شود و منتهی باراده

ازلی حق باشد لیکن هر عمل از آن جهت که در دنیا عمل زشت و در آخرت جزاء آن

عقاب و عذاب جهنم است بحد عدمی و نقص عبد متناسب است و از آن جهت که این عمل جنبش

و حرکت اوست بسوی اقلیم کمال اضافی بدن نیست و همان عملی که در مقام تشریح عصیان بوده در نظام تکوین طاعت آن عبد است و جزاء آن روز قیامت و لو عذاب الیم باشد چون دواى تلخ طیب احسان حق است بر آن عبد و اما آن عصیان اطاعت است زیرا عبد بآن عمل بطرف صرف الکمال میشتابد و اما جزاء آن که عذاب است احسان بوده زیرا حق بدان عذابش همی بحد کمال رسانده که (باب باطنه فیہ الرحمۃ و ظاهره من قبلہ العذاب) برهان این تذکره آنکه حق صرف الخیر و الکمال است و از وی جز تکمیل و خیر در ممکن اثری بظهور نیاید و عبد بخود امر عدمی و اعتباریست و از وی جز عدم و شر نخیزد پس آنچه در حدیث قدسی مذکور شده که (یا بن آدم انت اولی بسمآئک منی و انا اولی ابحسناتک منک) حقیقت نه تعبد و تعارف است (که خواجه گوید :

گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ تو در طریق ادب کوش و گو گناه من است
و حقیر گوید :

هر چه زشت است از من نادان بود	هر چه زیبا از تو جان جان بود
نقشم تو زدی در اطلس هستی	احسان تو بسته بود و تار من
زیبائیم از تو است و هر زشتی	از ذات من است و از شعار من
گر زشت بود نقوش اعمالم	بر شا کله من است کار من
بر عشق نهاده ای نهاد ما	نه جبر من است و اختیار من

تذکره چهارم

البته از مطالبی که در این سه تذکره متذکر شدیم توهم جبر نباید کرد و برای رفع توهم و توضیح مذهب (بین الامرین) باز گوئیم معنی جبر نه بدان لازم آید که همه ممکنات و حوادث بمشیت و قدرت ازلی منتهی شوند و نه اینکه وجود و آثار وجود باعطای حق باشد این ابداع معنی جبر نخواهد بود و هیچ موحد خداشناس انکار نتواند کرد که آثار و اعمال وجودی هر چه از ممکن و هر مخلوق بظا هر پدید آید بحقیقت از حق وجود یافته و ممکنات و عباد را نه بخود وجود است و نه از خود اثر بلکه همه بالضرورة بترتیب سببی منتهی بذات سبب کمال که حضرت حق است شود و اصلا این معانی محقق مذهب جبر نیست

اگر چه همی نفی تفویض کند که هیچ عمل وجودی بخود عبدمفوض نیست و سلسله جنبان هر حرکت در سلاسل امکان جز ذات واحد نیست ولی اثبات معنی جبر نکند زیرا در معنی جبر مقابل اختیار بعقل و وجدان کراهت و مجبور در عمل و نخواستن و نامالایم فاعل بودن شرط است و چون کراهت و نامالایم بودن عمل با ذات عامل لازم است پس هر گاه در عملی کراهت در فاعل نبوده همه آنچه گفتیم معنی جبر و تفویض را ابطال و (امر بین الامرین) را اثبات کند که همان معنی فاعل بالتسخیر است و بسی فرق است بین مذهب جبر و مذهب تفویض که مجبره و مفوضه قائلند و (مذهب تسخیر) که عقیده امر بین الامرین است بیانش آنکه در علم اعلی و فلسفه کلی در بیان اقسام فاعل فاعل بالجبر و بالتسخیر دو قسم فاعل است و این دو قسم فاعل مضاد و مخالف یکدیگر باشند و اکنون معنی این دورا بیان کنیم که فرق بین عقیده جبر و عقیده تسخیر واضح شود و در ضمن عقیده ما و بطلان جبر روشن گردد پس گوئیم معنی فاعل بالجبر آنست که فاعل جابر نسبت بمجبور خود حاکم و مسلط است و او را برخلاف میل و اراده فطری او هر کجا میکشاند و مجبور او اگر باراده خود مفوض بود راهی بغیر آن راه که جابر میکشاند میرفت و کاری غیر آنکه جابر از او میخواهد میکرد مثل آنکه حاکم جابری کسی را بی جرم در زنجیر و زندان کشد و البته مجبور او را گذار باراده خود بودی هرگز براه زندان نرفتی پس مجبور فعلش نه بر میل و اراده خود است و معنی فاعل بالتسخیر آنکه فاعل بسبب اقتدار کامل خود حاکم و مسلط است و مسخر را باراده خود هر کجای بر دلی بر موافق میل طبیعی و شوق فطری خود مسخر که هر گاه فاعلی نیز بر او مسلط نبود و باراده خود تفویض بود نیز بهمین طریق حرکت مینمود و طالب همین سعی و عمل بود و جز آنچه فاعل مسخر آن مسخر را بر آن وادار نموده قدمی بر نمیداشت مثل طفل که دایه عالم و مر بی کامل گهی او را خواب کند و گهی بیدار و گهی او را شیر دهد و گهی تربیت و تعلیم کند و تأدیب و نوازش و پرورش کند و همه آنچه موافق میل طبیعی و سیر تکاملی طفل است کند چه طفل غافل از آن و چه آگاه بآن باشد خلاصه آنکه فاعل بالجبر مجبور را از راه کمال که خواهد باراده خود سلوک کند باز دارد و براه نقص و پستی کشاند و فاعل بالتسخیر مسخر را بهمان راه کمال و استکمالی که اگر مفوض باراده خود بود میرفت او را آن فاعل میکشاند منتهی هر کس که از کمال واقعی

هر فرد موجودات بی‌خبر است و نقص را کمال و کمال را نقص پندارد تصور کند که مسخر مجبور است و هر که آگاه شود بسیر عالی و کمال حقیقی خاص هر يك همه را مخاطب به (عسی ان تجبوا شیئاً و هو شر لکم و عسی ان تکرهوا شیئاً و هو خیر لکم) دانند و مسخر (قل کل من عند الله) و بر او واضح گردد که مسخر مجبور نیست زیرا بر طبق میل فطری و عشق اصلی خود با اراده مسخر ازلی سیر میکنند پس همه ممکنات و تمام اعمال به تسخیر فاعل الهی است و چنانچه در کتاب مقدس آسمانی فرمود (کل مسخرات بامر) زمام همه موجودات از افعال و آثار خلق چون وجودشان بقدرت و اراده ازلی خود مسخر داشته و هیچ اراده و حرکت و عمل مفوض بذات آنها ننموده و چون دانانتر از خود آنهاست بکمال هر يك آنها و آنها را بطرف اقلیم کمال بر طبق شوق غریزی آنها میکشاند پس مسخر اراده حق بودن جبری نیست و ستمی بر خلق نشده و جز حسن و کمال آنان را نیست این بود خلاصه عقیده ای که مصطلح بطریقه تسخیر نمودیم و شاید حقیقت معنی و شرح حدیث (لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین) که بعلم لدنی و کشف الهی از مقام ولایت (۱) رسیده همین طریقه تسخیر است و اعتراض بر این طریقه نکنند مگر مردم بی اطلاع از قواعد علم حکمت و بی خبر از اساس شرع و ایمان و اسرار قرآن و باید معتقد بر این طریقه بدانند که هر کس سرفهم سر آن خلق نشده و مکس و هم و خیال بلکه صعوه عقول جزئیه عامه در عرصه سیمرغ این مطلب عالی پرواز نتواند کرد

(خلاصه) وجود ما با تمام آثار وجودی بالضرورة آمده و بالضرورة می‌رود و رفت و آمد این سلسله حوادث بامر حق و تقدیر ازلی است و این حکم (جبر و تفویض نیست تسخیر است) (فکر و تدبیرها بتقدیر است) (وانا لله و انا الیه راجعون) (و لا حول و لا قوة الا بالله)

سخن گلی در جبر و تفویض و امر بین الامرین

روشن شد از بیانات گذشته که جبر باطل و تفویض نیز باطل است حق تحقیق در این موضوع مذهب امر بین الامرین است اما چنانچه اشاره شد هر يك از مذهب جبر و مذهب تفویض با آنکه راه اشتباه پیموده‌اند بوجهی نظری صحیح داشته و جهت فساد آنرا

در نیافته‌اند و از نظر انصاف توان گفت که اگر قائلین بجبر خواسته‌اند قدرت تام الهی را از نظر توحید کامل و احاطه وجودی قیومی حق اثبات کنند و اختیار ازلی حق را قاهر و غالب بر اختیار ظلی عبد دانند و در حقیقت معنی (لاحول ولاقوة الا بالله) (ولا موثر فی الوجود الا الله) (ولا موجد سوا الله) (ولا وجود حقیقی لغیر الله) (فلا ایجاد الا لله) منظور آنهاست از این جهت صحیح و طبق عقل و شرع است لیکن این معنی تسخیر است نه جبر (کل مسخرات بامرہ) تمام قوای ملک و ملکوت و آجال و موت و حیوة و عزت و فقر و غنا و غیره کلاً و افعال طبیعی و ارادی همه بالوجوب بایجاد و اراده اوست (قل ان یصدینا الا ما کتب الله لنا) و خلاصه (ما شاء الله کان و ما لم یشأ لم یکن) حق است و حقیقت و اطلاق جبر بر این معنی خطا و غلط است زیرا جبر یعنی حرکت برخلاف میل و بکراهت و ناخواسته کاری کردن نه وقوع امور بمشیت الله و بالضرورة و البته با این عقیده که وجود حقیقی و ایجاد واقعی مخصوص خداست باز مردم کار طاعت و عصیان آنها بمیل و اراده و خواست و اختیار آنهاست و بوجدان عشق و شوق و اراده آنان را بهر کار نیک یا بد (حسن و قبح) برانگیزد و اگر طاعت یا عصیانی با کراه و جبر جاری کنند اصلاً ثواب و عقابی بر آن نیست و در شرع و عرف بیع و طلاق و دیگر افعال مکره مکرم حکمی نیست و بر فعل مضطر مدح و ذمی نیست. پس اینکه تمام کلیات و جزئیات امور و اختیار خلق عالم همه بمشیت و عشق ازلی واجب و اختیار مطلق حق محول دانیم صحیح و موافق عقل و برهان و شرع و قرآن است و تأثیری در این حکم وجدانی که ما مختاریم ندارد پس اینکه تصور شود که این قدرت تام الهی چون تمام اشیاء بالوجوب منتسب باوست لازمهاش اجبار بندگان است غلط است زیرا جبر و اجبار و اراده و اختیار حال وجدانی است و بحس و وجدان (که از مبادی برهان قطعی است) ما میدانیم که ما در کار خود (از طاعت و عصیان و کارهای نیک و بد خود باضطرار و بحال جبر و کراهت کار نمی‌کنیم بلکه بمیل و عشق و اشتیاق کار از ما صادر میشود و با آنکه بالضرورة و بالوجوب و الايجاب فعل اختیاری از ما صادر میشود و لاصدورش نظر بوجوب از علل طولیه ممتنع است باز

جبر محقق نشود چون وجوب و امتناع باختیار منافی با اختیار نیست (در جلد سوم بحار است که رسول خدا فرمود پنج طایفه آتش عذابشان خاموش نشود: مشرک. عاق والدین. کسیکه پیش سلطانی سعایت کند تا آنکس را بقتل رسانند. آنکه بی گناه کسی را بکشد. آنکه گناه خود را بخدا نسبت دهد^۱ یعنی بجبر قائل شود [).

پس از مذهب جبریه این معنی که همه چیز و همه کار عالم و آدم بخواست خدا و بحول و قوه اوست درست و پذیرفته است اما اینکه بنابراین پس کار بندگان بجبر است بعقل و شرع مردود و نادرست است و بحس و وجدان پذیرفته نیست.

مذهب جبر از قدر رسواتر است زانکه جبری حس خود را منکر است

اگر ما وجود خود را از حق و آثار وجودی خود را نیز از خدا دانستیم که جبری وجود نخواهد داشت زیرا ما از خود هستی نداریم و قدرت و اختیار نداریم تا ما را برخلاف آن اجبار کنند و اگر وجود و قدرت را بخود اضافه کردیم باز هم جبری در ما وجود ندارد اختیار نیک و بد از خود ماست پس آثار و اعمال وجود تابع وجود است اگر وجود از ماست ایجاد و اعمال هم از ما خواهد بود و جبری نیست و اگر وجود از ما نیست و آثار و اعمال نیز از ما نیست باز هم جبری نیست زیرا مائی وجود ندارد تا بما جبر کنند پس کار عالم همه بعشق محولست نه بجبر.

ما چه باشیم ای تو ما را جان جان تا که ما باشیم با تو در میان

ما عدمهائیم و هستی های ما حق وجود مطلق و هستی ما

(ذالك بان الله هو الحق و كل ما يدعون من دونه هو الباطل) خدا هست بالذات و همه چیز غیر او باطل و نابود صرف است (كل شیئی هالك الا وجهه) هر چیز جز وجه خدا و تجلی و اشراق حق ناچیز و هالك و معدوم است و چون يك وجود حقیقی بالذات بیش نیست سلطان وجود و ایجاد اوست و او علت العلل است و علت مافوقی ندارد پس آن حقیقت وجود مختار مطلق است و جبر در وجود او و در ایجاد او راه ندارد و عالم بتمام مراتب مرآت و ظل او و اشراق و تجلی اوست پس در عالم آفرینش هم جبر وجود نخواهد داشت :

خلق را چون آب دان صاف و زلال اندرو تابان صفات ذوالجلال

و از جمله صفات ذوالجلال اختیار است پس همه عالم مختارند ولیکن چون خلق وجودی مستقل مفوض بآنها نیست تا ایجاد مفوض بآنها باشد چون وجود مستقل دارای ایجاد مستقل است پس کلامی که از مقام وحی و عصمت و منبع علم و حکمت مولانا کاشف الحقائق حضرت جعفر بن محمد الصادق ع رسیده که (لاجبر واتفویض بل امر بین الامرین) بیان حقیقت حال عالم است یعنی در عالم وجود و ایجاد جبر و تفویض اصلا وجود ندارد جبر در حقیقت وجود وجود حقیقی حق ندارد تا در خلق که وجود ظلی است راه یابد و حق وجود مستقل بممکنات مفوض نکرده تا فعل مفوض بآنها باشد پس چون حق مختار کل الوجود است و وجود خلق ظل اوست نه وجود مستقل مفوض لذا در حق جبر راه ندارد و در خلق تفویض معنی ندارد پس در تمام مراتب وجود جبر و تفویض نیست این است که امام (ع) بکلی نفی جنس جبر و تفویض فرمود و در اصول کافی است که از حضرت صادق (ع) مردی پرسید (اجبر الله العباد علی المعاصی) آیا خدا بندگان را مجبور بر اعمالشان کرده (قال لا) فرمود نه فقال ففوض الیهم الامر قال لا) عرض کرد کارشان را بآنها تفویض نموده فرمود نه (قال فماذا عرض کرد پس چگونه است قال (ع) (الطف من ربک بین ذلك) حضرت فرمود لطفی است از جانب خدا بین این دو امر کارنه بجبر و اکراه است و نه بتفویض و دلخواه و این معنا در اخبار ائمه ع بسیار است (امام مفوضه) سخن درست آنها فعل اختیاری و ترنّب ثواب و عقاب و پاداش و کیفر بر عمل نیک و بد است و اینسکه بسعی و عمل خود هر کس راه بهشت و دوزخ پیش گیرد (وان لیس للانسان الا ما سعی) و اینسکه انسان باید در کار دنیا و آخرت خود سعی و کوشش کند اینها صحیح و طبق عقل و شرع است و اشتباه آنها استقلال در کار و تفویض وجود و ایجاد بخلق است که این سخن غلط و برخلاف توحید ذاتی و صفاتی و افعالی حضرت احدیت عز سلطانه است پس جبریان رعایت توحید را کرده و رعایت امر و جدائی و شرایع دین و قوانین عدل الهی را نکرده اند و مفوضه ملاحظه اختیار و جدائی را نموده اند و اینسکه این اختیار مفوض بما با تمام سلسله عللش نیست ندانسته اند پس قول جامع جهت توحید کامل و عدل حق و حفظ شرایع و وجدان و فطرت در مذهب بین الامرین است که قول امام ع و محققین و حکمای امامیه رضوان الله علیهم است .

قضا و قدر الهی

مسئله قضا و قدر با جبر و تفویض مربوط است اینجام مناسب است بمعنی آن نیز اشاره شود پس گوئیم قضا در لغت بمعنی خلق، فرمان، اعلام، حکم و فراغ از کار و غیره است و با اصطلاح حکماء الهی (قضا) عالم مشیت فعلی خدا و حکم تکوینی حق است طبق علم عنائی و نظام ربانی در عالم مافوق ماده که عالم عقول مجرده و نفوس کلیه است که (ام الکتاب) حق باشد.

و قدر در لغت بمعنی قدر و اندازه است و با اصطلاح (قدر) ظهور آن حقایق عقلیه عالم قضا است بمشیت حق در عالم طبیعت در حد عالم ماده و بقدر قابلیات و استعدادات هیولانی مواد اشاره باین دو عالم قضا و قدر است در این آیه (بمحو الله ما یشاء ویثبت و عنده ام الکتاب) که لوح محو و اثبات لوح قدر و ام الکتاب لوح قضا است پس معنی قضا و قدر الهی ایجاد نظام کیانی یعنی عالم عقول و نفوس و اجسام مادی طبق علم عنائی و نظام ربانی است و نظام کیانی که نظام احسن و اشرف عالم است بترتیب اشرف فالاشرف از علم عنائی که محیط تمام حقایق نامتناهی عالم است در قلم که عقل کلی و قضاء جمعی و اول ما خلق است ظهور یافته و از قلم بلوح قضاء تفصیلی که عوالم مجردات عقلیه است و از لوح قضا بلوح قدر که عالم مثال و حس است پس امور عالم همه بقضا و قدر الهی است یعنی جمیع موجودات از مجردات و مادیات زمانی و غیر زمانی کلی و جزئی همه بمشیت فعلی خدا بر صه وجود آید (کل شیئی خلقناه بقدر) قضا و قدر الهی (اعطی کل ذی حق حقه و اعطی کل ذی فضل فضله) در بحار از حضرت باقر ع (لا تکون شیئی فی الارض و لافی السماء الا بهذه الخصال السبعة بمشیه و اراده و قضا و قدر و اذن و کتاب و اجل فمن زعم انه بقدر علی نقص و احده منهن فقد کفر) باز در بحار فقال ابو بصیر قلت لابی عبد الله ع شاه لهم الکفر و اراده فقال ع نعم قلت فاحب و رضاه فقال لا (الح) باز در بحار است امیر المؤمنین (ع) فرمود (الا ان القدر سر من سر الله و حرز من حرز الله مرفوع فی حجاب الله مطوی عن خلق الله مختوم بخاتم الله سابق فی علم الله وضع الله عن العباد علمه و رفعه فوق شهاداتهم (ای مشاهداتهم و علومهم) لانهم لا ینالونه بحقیقه الربانیه و لا بقدره الصمدانیه و لا بمعظمه

النورانیه و لابعزة الوحدانیه لانه بحرناخر مواج خالص لله عزوجل الخ)

که ظاهراً در این حدیث مراد از قدر مطلق قضا و قدر الهی است و در این خبر اسرار است که صاحبان اسرار و اهل دل برخی رافهم کنند باز در خبر دیگر از امام صادق (ع) القدر حلوه و مره و خیره و شره من الله) باز در خبر دیگر است در کتاب اصول کافی هر کس معصیت و اعمال زشت و قبائح را بخدا نسبت دهد دروغ بخدا بسته و هر که خیر و شر همه را از خدا نداند این هم چون ثنوی به دروغ بخدا بسته و مردی از اهل عراق از حضرت امیر ع پرسید آیا رفتن ما بشام و آن رنج و زحمت جهاد بقضا و قدر خدا بود حضرت فرمود (نعم یا شیخ) آری هر بلندپوستی که در این وادی و دشت و بیابان پیمودید همه بقضا و قدر خدا بود عرض کرد پس اجری برای ما نیست حضرت فرمود بلی اجر بزرگ نزد خدا دارید زیرا شما در کارتان مکره نبودید بلکه با میل و اراده جهاد کردید الخ و کار اختیاری نیک را در دو عالم اجر و ثواب است و حضرت علت عدم جبر را بعدم کراهت در کار معلل فرمود پس حقیقت معنی جبر بکراهت و اضطرار کاری کردنست و نداشتن میل و اراده و شوق که معنی اختیار است و در آخر این حدیث حضرت فرمود اگر جبر بود بدکاران اولی باحسان و بهشت و رضوان و نیکوکاران اولی بعقوبت یزدان بودند زیرا بدان را بدی با کراهت و خلاف میل ذاتی بوده پس بر حسب میل ذاتی بهشتید و نیکان را نیک با کراهت و مخالف میل ذاتی است پس بدانند و زخید) بدیهی البطلانست

(فکر و تعمق و غور و غوام در جبر و قضا و قدر مهمنوی هست)

در شرع و اخبار ائمه عرسیده که مردم عوام غور و بحث و حتی سؤال از قضا و قدر الهی و جبر و تفویض نکنند زیرا اعا مان نتوانند حل این مشکلات کنند بلکه خلق هر کس موحد و خدا شناس است در عین اینکه همه را از جانب خدا دادند باید در طاعت حق و کار خیر ساعی باشند لیکن موفقیت را از لطف خدا دادند و از کار بد دوری گزینند و توفیق را از حفظ حق شناسند و خلق مسؤل از نیک و بد کار خودند نه فهم سر قدر و خدا و ندهر چیز را طبق حکمت و عنایت و محبت و لطف و رحمت و واسع آفریده مسؤل نیست (لایسئل عما یفعل و هم یسئلون) و غور در این گونه مباحث عمیق عالی جز

اهل دأش وراسخین در علم را نشاید و روز قیامت از امر تکلیف و عهد عبودیت بندگان را سؤال کنند نه از جبر و تفویض و قضا و قدر پس تکلیف عامه و ورود در این مباحث نیست امام علیه السلام فرمود (بحر عمیق لا تلججه طریق مظلم فالانسلک و سر الله فلا تتکلفه).

و عامه مردم این قدر باید بدانند که خدا عادل تر از آنست که عبد را بعصیان الزام نموده و بر آن عذابش کند و قادر تر از آنست که قدرت و اراده عبد غلبه بر قدرت و اراده خدا کند و چیزی که اراده او نخواسته بوجود آورد و این مضمون روایت حضرت رضاع است در کتاب اصول کافی پس بنده در اطاعت و عصیان مجبور نیست چون مکره و مضطر نیست و تفویض نیست چون اختیارش ظل اختیار ازلی است و وجودش و اختیارش متعلق بمشیت ازلی و جبر چنانکه حضرت امیر المؤمنین علیه السلام فرمود آنست که شخصی با میل و اراده خود بخواد کاری کند جا بری او را بر خلاف میل و اراده اش با کراه بکاری دیگر ملزم گرداند مانند حرکت مقصر بجانب حبس و زندان و چون موجودات عالم چه در اصل خلقت و چه در آثار و افعال اختیاری خود از اطاعت و عصیان چنین نیستند که خود اراده کاری کنند و خدا با کراه و اضطرار آنهار از آن کار منع و بکاری دیگر بدارد پس خلق مجبور نیستند تمام موجودات ملک و ملکوت افعالشان طبق میل طبیعی و عشق و شوق ارادی است

جبر در تکوینیات

و برخی اهل بحث که بجبر در تکوینیات و اختیار در تشریعیات قایل شده اند آنهم درست نیست بلکه در تکوین اختیار ازلی حکم فرما و در تشریح اختیار ظلی تکلیفی عباد و هیچ جبر در ملک آفرینش نیست همه در تکوین و تشریح اختیار است و هیچ موجودی در حال عدم اراده موجودی غیر از آن وجود که باو عطا کردند نداشت تا آن وجود با کراه و جبر باو داده باشند زیرا عدم اراده ندارد (مانند بودیم و تقاضا مان نبود) پس جبر در اصل ایجاد هم غلط است خدا موجودی را با کراه و جبر وجود نداده همه طبق علم ازلی و نظام احسن است (انقلنا للمسموات و الارض امتیاط و عا و کرها قالوا اتینا طامعین) همه در وجود بعشق و اراده و مشیت سلطان ازل آمده اند و وجودشان ظل وجود حق است و در هر حال نیز بعشق و شوق و میل و شهوت و اختیار کار کنند لیکن نه با اختیار مستقل با اختیاری ظل اختیار حق لذا اعمالشان

در خور ثواب و عقابست و کار او تفویض باو هم نیست تا آنکه اراده و مشیت بندگان بر مشیت و اراده خدا سبقت گیرد و آنچه خدا نخواهد و مشیتش تعلق نگرفته باشد ایجاد کنند چنانکه در خیر معصوم فرمود (از عمت تغلب مشیة العبد مشیة الله) آیا خواست بنده هرگز بر خواست خدا غلبه تواند کرد که خدا چیزی را نخواهد و بنده بخواهد و بخواست بنده بدون خواست خدا آن چیز بوجود آید؛ البته چنین نیست اما به مجرد اینکه خواست عبد تابع خواست خداست (چنانکه وجودش ظل وجود خداست) معنی جبر نخواهد بود منحصرأ جبر وقتی محقق گردد که عبد در کار مضطر و مکره باشد نه اینکه کار با اختیار کند هر چند اختیارش تابع اختیار ازلی خدا باشد نه با اختیار مستقل که منحصر و مختص است با اختیار و اراده خدا پس بدین بیان هم بخوبی روشن شد که کار تمام عالم و آدم نه جبر است و نه تفویض نه بکراهت است نه به اختیار مستقل مقابل اختیار خدا و بیش ازین غور در این مسئله برای عامه بلکه برای اهل بحث و درس هم روانیست خدا بقدر استعداد اسرار قضا و قدر را بر انبیا و اولیا و حکمای الهی و علما و عارفان ربانی افاضه فرماید و هر چه صلاحیت داند کشف حجاب از قلوب پاکان و دلپای مشتاقان کند و عاشقان را بشهود جمالش و عشق و ابتهاج بحسن بیحد و نهایتش سرفراز و از بحث در قضا و قدر و چون و چرا در خلق بینیاز گرداند.

زاهل خرد چند و چون رواست	(چون و چرا را بهل که در عشق)
خوشتر ز گفتار رضی نیست	این گفته مر ترضی ع است بینوش
همچون علی شاه اولیا نیست	بینوش پندش که یکسخن دان

اکنون معلوم شد که اینکه همه کار عالم بضرورت ازلی و وجوب و ایجاب الهی مربوط است معنی جبر نیست و اینکه افعال اختیاری ما و صادر از شوق و اراده ماست معنی تفویض نیست پس قومی که اول را جبر و دوم را تفویض بنداشته اند بخطا و اشتباه رفته اند بلکه این دو نظر معنی (لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین) است که صادر از منبع حکمت و مقام عصمت است و با منطق علم و عمل هم اهل عالم صحیح دانسته اند بنای عمل عالمیان بر این عقیده است و بزرگان و دانشمندان و حکیمان و عارفان و اهل ایمان همه بر این معنی متفق و متحدند و اگر

در برخی گفتار بزرگان بنظر عامه جبر آید معنی ضرورت ازلی و غایبه مشیت حق بر خلق است نه جبر حقیقی که اگر او اضطرار عید در عمل باشد لذا امر بسعی و اطاعت و کوشش و سرعت در اعمال خیر نیز در گفتارشان بسیار است گاه مانند عارف رومی گویند ماهمه شیران ولی شیر علم و آن سخنانی که از او نکرشد و گاه گویند

تو بطاعت عمر خود میبهر بسر
تا که ایزد در تو اندازد نظر
یا (کفب پیغمبر که چون کوبی دری
عاقبت زان در برون آید سری
چون ز چاهی میکنی هر روز خاک
عاقبت اندر رسی در آب پاک

وامثالها یا بلبل گلستان عشق و حقیقت خواهه حافظ شیراز گاه گوید
گناه اگر چه نبود اختیار محافظ
تو در طریق ادب کوش و گو گناه من است
یعنی اختیار مستقل و گاه گوید :

سعی ناکره در این راه بجائی نرسی
مردا کر میطلبی طاعت استاد ببر
تمام گویند کان حکیم و عارف در نظم و نثر منظورشان همین معنی است .

(تأثیر جبر و تقوی رضی و امر بین الامرین در اخلاق و افعال)

اثر اخلاقی و افعالی جبر

آن که بعقیده غلط جبر گرود یا مفهوم جبر بر فکرش غلبه کند او در خلق بساقتند و سرکش باخلق است و بی کوشش و بی حال و بی تدبیر در کار و اگر در کار دنیا و لذات اادی هم جنبش و کوششی از روی احتیاج کند در کار طاعت حق و خدمت خلق بسیار بی علاقه است و بی حذر و احتیاط و مانند مردم افسون بی قدرت و اراده است و همیشه بتخیلات و اوهام و تلون بی انتظام عمر بسر میبرد نه خیری از او بخود رسد که در تکمیل نفس ناطقه خویش تحصیل علم و عمل کند و نه خیری از او با اجتماع میرسد و نه خدمتی بانقراد بخلق میکند و دائم بچون و چرا باخدای خویش و اعراض بر پروردگار با عنایت و حکمت و رافت و رحمت است و چون رب النوعشان ابلیس بشکوه (رب بما اغویتمنی) باضلال مردم در جبر بوسوسه است و همیشه

با اسف و اندیشه و غم و اندوه و دل‌تنگی بسر برد که (ضاقت علیهم الارض بمارحبت) و اگر مال و جاهی یابد فکرش از عهده استفاده از آن بر نیاید و این فکر غلط بهزار رنج و زحمت در دنیا و عقبی آنرا مبتلا گرداند اما با تهور و تکبر و نخوت و غرور خودپسندی است ولی کمتر در پی جمع مال و آموال و مقام است و کمتر با تراحم و تعارض حرص دنیا است کمتر حقد و کینه و حسد میورزد و در آغاز حوادث جبان در انجام بی‌باک است بیشتر از لذات دنیا و مقامات آن با تخیلات باطل خود سرگرم است اعاننا الله منها

اثر اخلاقی و افعالی تفویض

آنرا که عقیده غلط و باطل تفویض است یا بر او این فکر غالب است در خلق حریص و مآل اندیش و با تدبیر و احتیاط در کار دنیا پر کار لیکن بدکار و متزاحم و متعارض با خلق است کبر و غرور و نخوت و رعوت و خودپسندی مجبران بر آنان افزون در وصول بآمال و مقامات دنیای عاجل ساعی و بواسطه مآل اندیشی مفرط در اقدام بر حوادث بزرگ عاجز و در مبارزه با خوف و جبن و فرار مواجه شود و چون قدرت و اختیارش را منفصل از حق میداند و مفوض بخود در معنی از خدا منقطع است در حقیقت بمصدق (هن اعرض عن ذکری فان له معیشتة ضنکاً) از توجه بآن عالم قدرت بی‌نهایت محروم و مطرود است آنرا هم ضیق صدر و نائمت‌همت و نقص فکرت است هم بی‌اشتیاقی بعام و حکمت و بزرگی و سرافرازی است و اگر قضا و قدر الهی مال و جاهی باو دهد از سعی و تدبیر خود داند در احسان بخلق بخل و رزد و ممسک و شحیح النفس لئیم الطبع است نفع و خیر را جز بر خود و اهل خود نخواهد چون سیاست و تدبیر خود را مؤثر تام در حصول مقاصد خویش پندارد اگر ملک و سلطنت و قدرتی یابند چون فرعونان غوغای (انار بکم الاعلی) برانگیزند عالم را مسخر خود و خلق را بندگان خویش پندارند هر ظلم و اعتساف بر آنان روا دارند غافل از خدای منتقم و بی‌خبر از آنکه (یدالله فوق ایدیهم) است بدان قدرت ناچیز موقت دوروزه چنان مغرورند که گویی از ازل چنین بوده و تا ابد بر این حال هستند غافل از اینکه چون شاهان گذشته ضحاک و دارا و اسکندر و محمود و چنگیز و نادر و غیره بکوچکترین حوادث عالم تمام ملک و قدرت و سلطنتشان بیاد رفته و اسم و رسمی

از آنان در جهان باقی نخواهد ماند (کمتر کوا من جنات و عیون و ذرّوع و مقام کریم و جنّة کانونا فیها فا کھین کذلک و اورثناھا قوماً آخرین فما بکت علیھم السماء و الارض و ما کانوا منظرین) آن کس که از ان منبع وجود و صرف الخیر و الجود و دریای بی پایان حسن و جمال و لطف و کمال خود را من فصل دید و وجود و قدرت خود را مفوض بخویش پنداشت قطرة ناچیز گشت و بورطه شرک و جہالت در ماند و بغرور و خود بینی و بت نفس پرستی در افتاد و پیوسته بفقیر وضعف همت ورنج و حسرت و نقص فکرت و جہل و حیرت اسیر گشت و در دو عالم از فیوضات و الطاف بینهایت حضرت احدیت محروم و مردود ماند و آنانکه بعکس وجود خود و قدرت خویش را در مقابل حق قدرت ظلمی و ناچیز یافتند آنها وصل بدریای قدرت بینهایت حق گردیده و در دو جهان در وسعت و سعادت و آسایش ابدیست میکنند در کتاب محاسن (قال الصادق قال رسول الله ﷺ اذا قال العبد لاجل ولا قوة الا بالله فقد فوض امره الى الله و حق علی اللہ ان یکفیه) بندۀ که بحقیقت و بزبان ذات و حال و مقال گفت حول و قوہ جز برای خدا نیست قدرت را مفوض بخود ندانست و وجود خود را بخدا تفویض کرد و بطاعت و عبادت تفویض را کامل نمود بر خداست که تمام امورشان را کفایت کند و خواهد کرد و مرغ جانسان همیشه در بهشت رضا و تسلیم و طایر قدس آشیانشان در باغ رضوان در پرواز است .

(نایب اخلاقی مذهب امر بین الامرین)

اما آنانکه قائل و معتقدند بامر (بین الامرین) آنها در ظل تو حید حقیقی و استغراق در شهود حضرت حق پیوسته و حشان با نشاط و ابتهاج قرین است و بتمام امور عالم خوش بین و بحوادث جهان راضی و مطمئن و آرام خاطرند که (الابد کر اللہ تطمئن القلوب) آنان با فطرت پاک باشجاعت و همت و حلم و سخاوتند چون خدا را مؤثر جهان دانند و بر امتیاع فرمان و بخلق با عدل و احسانند با خود پرستی مخالف بانیکان و خدا پرستان موافق همه عمر سرشار و مسرور باهر پیش آمد شادمان و دلخوشند هرگز خوف و هراس در آن راه ندارد و سپاه حزن و اندوه بکشور قلبشان

قدم نکندارد اگر سلطنت یابند با کمال عدل و رعیت پروری اگر فقر در نهایت آب و رومندی
زیند در مکتب توحید کامل قرآن از پر تو همین فکر عالی سپاهیان اسلام هم تسلیم قضاو
قدر بودند و هم کمال سعی و کوشش را در فتح بلاد و تربیت عباد داشتند و همه در کمال
پردلی و بی پروائی و نیروی روحی.

قل کل من عند الله وما تشاؤون الا ان یشا الله

(قل لن یصیبنا الا ما کتب الله) فاتح اقلیم جهان شدند و ملک جسم و جان را مسخر
کردند و اساس خدا پرستی و عدل و احسان را در میان خلق استوار کردند و در عین شجاعت
و شدت رؤف و مهربان بودند با دشمن چه رسد با دوست پیش از آنکه کشورها را مسخر
کنند ملک دلهارا متصرف شدند هنگام غلبت و مغلوبیت همه را بمشیت خدا محول داشته
و حالشان یکسان بودند هنگام غلبه و فیروزی از خدا غافل شده و غرور و ظلم ستمگری کردند
و نه گاه مغلوبی و زبونی و شهادت بحکم (عیسی ان تکرهوا شیاً و هو خیر لکم) و (لا تحسبن
الدین قتلوا فی سبیل الله ما وانا بل احياء) آنان را هیچ گونه ذات و زبونی و خواری نبود همیشه
درائر این فکر.

یبدالله فوق ایدیهم و ما رمیت اذ رمیت و لکن اللهم رمی

مغرور قدرت خود نبودند و دست خود را آستین قدرت حق شناختند خدمت و احسان
بخلق را برای رضای حق سر لوحه زندگی خود نگاشته و انجام حوائج مردم را مقدم بر انجام
کار خویش می داشتند آری این گونه اخلاق لازمه این تعلیم عالی و در پر تو این معنی بزرگ
(امر بین الامرین) است که توحید ذاتی حق و صفاتی و افعالی در آن منظوی است خود را و همه
چیز را در مقابل خدا ناچیز همی دانند و رسم بندگی حق را فراموش نکنند و جنبه یلی الرب را
بر جنبه یلی النفس مقدم داشته بزبان ذات و صفات گوید.

جز بمیل حق نجنبید میل من نیست جز عشق احد سرخیل من

اگر مال و جاهی یابند در راه دوست بمسکینان عطا کنند دوستان از وجودشان

محظوظ و دشمنان از ظلم و از ارشاد محفوظند باینکه آن لطف و مهر و وجود و احسان بآبدان
عدل و قهر و حکم و فرمان خوی آن پا کاست

(معنی جبار و جابر در حضرت احدیت)

هر گاه جابر و جبار اطلاق بر ذات احدیت شود آنجا بمعنی تکمیل نواقص و تدارک
آفات ممکن است نه بمعنی اگراه و اجبار خلق در افعال چنانکه در دعای معصوم ع وارد است
(یا جابر العظم الکسیر) ای خدای که هر هم زخم استخوان شکسته و شفای دل‌های خسته‌ای جبار
یعنی نقص معلومات را بکمال میرساند و ضعف و زیان آنهارا جبر ان میکنند و هر موجودی را از
تزام عالم طبیعت و تمناع قوای جسمانی و عادت میرها ندو بکمال لایق او در نظام کلی نائل میگردد.

جبر عشق

از بیانات سابق روشن شد که جبر با گراه و بدون میل کار کردن است لذا گفتیم
خاق ابدأ در طاعت و عصیان بلکه در هیچ کار طبیعی و اختیاری مجبور نیستند پس هر گاه
در سخنان نظم و نثر بزرگان که ما خواندیم کتاب و سنت الهی است جبر عشق و قهر عشق و الزام
عشق و امثال دیده شد بظاهر تناقض است زیرا جبر اگراه و عدم حب و عشق کمال
حب است اما در اینجا نیز جبر تکمیل است نه اگراه تا تناقض واقعی باشد بلکه اضافه
قهر و جبر بعشق اضافه بیانه است یعنی عشق در تمام عالم امکان بر قوای عالم حکم
فرماست و هیچ موجودی سراز فرمان عشق نتواند کشید در کتاب حکمت الهی جلد اول
آنجا فاعلیت حق را در ایجاد فاعل بالحب الکامل که عشق است بیان کردیم و چون عالم
بتمام مراتب صعود و نزول و بسیطومر کب مجرد و مادی طبیعی و ارادی و جواهر و اعراض
ملک و مملکت سلسله طولی و عرضی بالتمام ظل خدا و تجلی و اشراق الهی هستند پس همه
موجودات عالم بفاعلیت ظلی فاعل بالعشق و الشوقند و ابدأ در کلیه نظام عالم ایجاد جبر
(یعنی گراهت فاعل در فعلش) وجود نخواهد داشت باز برای تأیید اصل مقصود که نفی جبر
و تفویض است سخنی از مقام امامت نقل میکنم.

فضل ابن سهل ذوالریاستین که نخست وزیر مأمون الرشید بود مردی متکلم ودانا در محضر ثامن الائمه حضرت رضا (علیه آلف التحیه والنأ) از آن بزرگوارا مسئله جبر و تفویض را سؤال کرد حضرت در پاسخ بیانی فرمود کامل و جامع درخور فهم آن وزیر دانا خلاصه اش آنکه خدا عادلتر از آنستکه بندگان را اجباروا گراه در عمل کند و آنها را بر آن عمل جبری عذاب و عقاب کند و باز خدا حکیم تر از آنستکه کار خلق جاهل را بخود آنان واگذار دو عمل شان را مستقل بخودشان تفویض کند در این بیان حضرت رضا که (معنی امر بین الامرین) است که مشروحاً بیان گردید برهانی روشن بر بطلان جبر و تفویض بیان فرمود که آن مرد دانشمند حقیقت را دریافتا کنون برخی اشعار بمناسبت مطالب مذکور ذکر میشود:

(عارف رومی گوید)

عشق قهار است و من مقهور عشق	چون قمر روشن شدم از نور عشق
عشق بحری آسمان بروی کفی	چون زلیخا می اسیر یوسفی
عشق جوشد بحر را مانند دیک	عشق سازد کوه را مانند ریگ
عشق آنشعله است کوچون بر فروخت	هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت
گر نبودی عشق کی کشتی جهان	جنبش عانم ز جذب عشق دان

(بلبل باغ عشق حافظ گوید)

درازل پر تو حسنش ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد

در آن فضا که خورشید اندر شماره زده است

خود را بزرگ دیدن شرط ادب نباشد

در کار خانه عشق از کفر ناگزیر است

آتش که را بسوزد کس بولهب نباشد

 حقیر گفته‌ام

ما اسیر جبر عشقی‌م ای خرد معذور دار
 عاقلان مستانده گفتند اختیاری داشتیم
 چون الهی مرغ مینالد در این گلشن هنوز
 گل نمی‌داند که ما در دل چه خاری داشتیم

هر که که بر کیرم قلم تاز اختیار آرم رقم
 جز شرح جبر عشق تو ناید بتحریر ای صنم
 سبوح کویان قدسیان بر حسنت ایرشك بتان
 تنها الهی نیست زان صورت بتکبیر ای صنم

باز گفته‌ام

آتش عشقت چو بدلها فتاد ای خنک آن دل که چو شمع ایستاد
 وانکه گریزد که نسوزد همی شمع فروزد بدم تند باد
 قاهری ای عشق جهانگیر دوست ورتو بسوزی همه عدل است و داد
 بلبل این باغ چه شیرین سرود شور (هو القاهر فوق العباد)
 یعنی اگر دوست و کردشمنند خلق جهان هیچ مکن انتقاد
 دوست بود دست و همه آستین دست بود این همه بگرفت و داد
 سعدی فرماید :

ملامت کوی عاشق را چه گوید مردم دانا

که حال غرقه در دریا چه داند خفته بر ساحل

هر آن عاشق بود داند که مجنون صبر نتواند

شتر جائی بخواباند که لیلی را بود منزل

حدیث عقل در ایام پادشاهی عشق چنان شده است که فرمان حاکم معزول

حقیر گفته‌ام .

بمهر او همه عالم شتابان
که عشق است آیت الله اکبر
مکرم شد بسر عشق آدم

بقهر عشق کردد مهر تابان
سخن از عشق گووز عقل بگذر
منور شد بنور عشق عالم
(باز در قصیده طغرائیه سروده‌ام)

پیر است و بسان عشق برنا نیست
دانشوری ای حکیم دانا نیست
نقشی نه که در سرشت زیبا نیست
چشمی که بنور عشق بینا نیست
عشق است حساب سود و سودا نیست

عقل ارچه جهان بدان بودستوار
عشق است که راز دهر بگشاید
کردیده پاک عشق بگشایی
زیبایی این جهان کجا بیند
جان سوزی و دلفروزی است اینجا

چون این مسئله از مشکلات علم کلام و حکمت است و حکیم ابو نصر رحمه الله
باختصار از آن در گذشته بود ناگزیر بتشریح شدیم و با استمداد و اقتباس از مشکلات قرآن
مبارک و منبع حکمت اهل بیت رسالت ع بقدر فکر ضعیف خود مسئله را بحمد اللد المتعال روشن
و مشروح ساختیم والله اعلم با سرار العالم .

كُلُّ ادْرَاكٍ فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ لِشَيْءٍ خَاصٍ
 تَكْزِيدٍ أَوْ شَيْئِي عَامٍّ كَالْإِنْسَانِ وَالْعَامِّ لَا يَقَعُ عَلَيْهِ
 رَوِيَّةٌ وَلَا يُصَكُّ بِحَاسَّةٍ وَأَمَّا الشَّيْءُ الْخَاصُّ فَإِمَّا
 أَنْ يُدْرَكَ وَجُودَهُ بِالِاسْتِدْلَالِ أَوْ بَعْدِ الْاسْتِدْلَالِ
 وَ إِمُّ الْمُشَاهَدَةُ يَقَعُ عَلَيَّ ادْرَاكٍ مَا تَبَيَّنَتْ وَجُودُهُ
 فِي رَأْيِهِ الْخَاصَّةِ بِعَيْنِهَا مِنْ غَيْرِ وَاسِطَةٍ اسْتِدْلَالٍ
 فَإِنَّ الْاسْتِدْلَالَ عَلَى الْغَائِبِ وَالْغَائِبُ يُنَالُ بِالِاسْتِدْلَالِ
 وَمَا يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ وَيُحَكَّمُ مَعَ ذَلِكَ بِأَتْيِهِ بِالِشَكِّ
 فَلَيْسَ بِغَائِبٍ وَ كُلُّ مَوْجُودٍ لَيْسَ بِغَائِبٍ فَهُوَ
 مُشَاهَدٌ وَالْمُشَاهَدَةُ إِدْرَاكُ الْمُشَاهَدِ وَ هِيَ أَمَّا
 بِمُبَاشَرَةٍ وَ مَلَاقَاتٍ وَإِمَّا مِنْ غَيْرِ مُبَاشَرَةٍ وَ
 مَلَاقَاتٍ وَ هَذَا هُوَ الرَوِيَّةُ وَالْحَقُّ الْأَوَّلُ لَا يَخْفَى
 عَلَيْهِ ذَاتُهُ وَ لَيْسَ ذَلِكَ بِالِاسْتِدْلَالِ فَجَائِزٌ عَلَيَّ
 ذَاتِهِ مُشَاهَدَةٌ كَمَالِهِ مِنْ ذَاتِهِ فَإِذَا تَجَلَّى لِغَيْرِهِ
 مُعْنِيًا عَنِ الْاسْتِدْلَالِ بِمَا مُبَاشَرَةٍ وَلَا مُمَاسَّةٍ كَانَ
 مَرْتَبًا لِذَلِكَ الْغَيْرِ إِذْ لَوْ جَازَتْ الْمُبَاشَرَةُ تَعَالَى عَنْهَا
 لَكَانَ مَطْمَوسًا - وَمَذُوقًا أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ
 وَ إِذَا كَانَ فِي قُدْرَةِ الصَّانِعِ أَنْ يَجْعَلَ قُوَّةَ
 هَذَا الْإِدْرَاكِ فِي عُضْوِ الْبَصَرِ الَّذِي يَكُونُ بَعْدَ الْبَعَثِ

فصل ٥٨ از (ولا لميس)

لَمْ يَبْعُدْ أَنْ يَكُونَ هُوَ تَعَالَى مَرْتَبًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ
مِنْ غَيْرِ تَشْبِيهِ وَلَا تَكْيُفٍ وَلَا مُسَامِتَةٍ وَلَا مُحَادَاثٍ
تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ وَلَا لَبْسَ لَهُ فَهُوَ صَرِيحٌ
فَهُوَ ظَاهِرٌ وَكُلُّ شَيْءٍ يَخْفَى فَإِنَّمَا لِسُقُوطِ حَالِهِ
فِي الْوُجُودِ حَتَّى يَكُونَ وَجُودُهُ ضَعِيفًا مِثْلُ
نُورِ الضَّعِيفِ وَإِنَّمَا أَنْ يَكُونَ لِشِدَّةِ وَجُودِهِ وَ
قُوَّةِ الْمُدْرِكِ عَنْهُ وَحِظَّهُ مِنَ الْوُجُودِ قَوِيًّا مِثْلُ
نُورِ الشَّمْسِ بَلْ قَرَصِ الشَّمْسِ فَإِنَّ الْأَبْصَارَ إِذَا
رَمَقَتْهُ آبَتْ حَسِيرًا وَخَفِيَ شَكْلُهُ عَلَيْهَا كَثِيرٌ
وَإِنَّمَا أَنْ يَكُونَ لِسْتِرِّ وَالسْتِرِّ أَمَّا مُبَايِنٌ كَالْحَائِثِ
يَحُولُ بَيْنَ الْبَصَرِ وَ مَا وَرَائِهِ وَإِنَّمَا غَيْرُ مُبَايِنٍ
وَ هُوَ إِنَّمَا مُخْتَلِطٌ لِحَقِيقَةِ شَيْئِي وَ أَمَّا مُلَاصِقٌ غَيْرُ
مُخَالِطٍ وَ الْمُخَالِطُ مِثْلُ الْمَوْضُوعِ وَ الْعَوَارِضِ
لِحَقِيقَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ الَّتِي غَشِيَتْهُ فَهِيَ حَقِيقَةٌ فِيهَا
كَذَلِكَ الْحَالِ لِسَائِرِ الْأُمُورِ الْمَخْصُوصَةِ
فَمَا لَعَقْلٌ يَحْتَاجُ إِلَى تَفْسِيرِهَا عَنْهَا حَتَّى يَخْلُصَ
فَإِذَا حَصَلَ لَهُ الْخُلَاصُ وَ صَدَّى إِلَى حَاقِ كُنْهَيْهَا
وَ الْمُلَاصِقُ مِثْلُ الثِّيَابِ لِللَّابِسِ وَ هُوَ فِي
حُكْمِ الْمُبَايِنِ

اثبات رویت واجب تعالی

مقدمه در اقسام علم

علم بمعنی مطلق ادراک چند قسمت گردد .

(۱) علم یا ضروری است و بدیهی یا نظری و کسبی اول علمی که بدلیل محتاج نیست دوم آنکه محتاج دلیل است.

(۲) علم یا تصور است یا تصدیقی اول ادراک موضوعات و محمولات بدون نسبت است دوم ادراک نسبت محمولات بموضوعات است .

(۳) علم یا یقینی است یا ظنی اول علمی که مطابق واقع بدون شائبه احتمال خلاف یعنی علمی که حقیقت بی پرده تخیلات و اوهام ادراک شود دوم علم راجح با احتمال خلاف یعنی آنکه معلوم در حجاب وهم و خیال باشد

(۴) علم یا اجمالی است یا تفصیلی اول علم باشیاء متکثر بنحو وحدت و بساطت است دوم بنحو کثرت و خصوصیت اول مانند علمی که از حکیم یا فقیه یا ریاضی پرسند شما این علوم را میدانید گوید بلی و مجملا در نظر اوست ذوم مانند آن هنگام که یا تدریس کند یا تألیف که مسائل بتفصیل در نظر اوست و این اجمالی و تفصیلی باصلاح حکماست (۵) علم یا اجمالی و یا تفصیلی باصلاح اصول فقه اول مانند علمی که تعلق گیرد بصحت احدی الصلواتین یا بطهارت احدی الانائین نه بخصوص یکی یا بحرمت احد الاختین نه بخصوص دوم مانند علم بصحت یا بطهارت یا حرمت احدهما بخصوصه

(۶) علم یا لدنی است یا تحصیلی اول علمی است که خدا بیواسطه تعلیم بشری بانبیاء و باولیاء خود آموز دو بواسطه تحصیل نسبت اشاره بآنست (علمك هالم تكن تعلم) (و علم الادم الاسماء) (و آینه من لدنا علما) تحصیلی مانند علوم علماء و مکتشفین که بواسطه تعلیم و تعلم است و بشر بر حسب استعداد از آن علوم بهره مند شوند (۷) علم یا فعلی است یا انفعالی اول علمی است که از معلوم خارجی در عالم پدید آید مانند علم ما بملك و خورشید و ماه دوم

علمی است. که معلوم خارجی از آن علم پدید آید ما نند علم مخترع و مهندس و معمار بصنعت و بنا که نخست در علم است و سپس در خارج آید.

(۸) علم یا حصولی است یا حضوری اول علمی است که صورت ذهنی واسطه علم بامر خارجی گردد مانند علم انسان بامور عالم بواسطه قوای درونی که صورت علمی آنها مابها لانکشاف امر خارجی است دوم علمی است که خود امر خارجی بیواسطه صورت ذهنی معلوم گردد مانند علم انسان بوجود خود و بصور ذهنی خویش و علم هر ذات مجرد بذات خود و مانند علم واجب متعال بذات خویش و معلومات خود که کلیه موجودات عالم از مجردات و مادیات کلیات و جزئیات است این مقدمه که معلوم شد، باز گوئیم علم متعلق بمعانی کلی حصولی است نه حضوری و علم متعلق بامر شخصی علم حضور است پس معلوم است که حقیقه رویت اشیاء بحس باصر بحقیقت از قسم علم حضوری بشمار است و علم حضوری بمعنی حقیقت رویت است.

اما اینکه رویت محتاج بشرايط ابصار است از قبیل سلامت بصر نور و قرب و بعد معین و غیره این امور مدخلیت در معنی رویت ندارد حقیقت رویت علم تام یقینی بخود ذات شخصی معین است بیواسطه صورت ذهنی پس هر گاه خود امری را بعلم یقینی حضوری ادراک کنید به حقیقت آن رویت کرده اید و این علم هیچ کم از رویت نیست بلکه رویت کامل و گاه ملترین رویت است حال معلوم است که بحث مفصلی که بین متکلمین است در اینکه آیا واجب متعال (خدا) رویت شدنی است و خلق او را در این عالم یا عالم آخرت توانند دید یا نه این بحث از جهات بمعنی علم و رویت دامنه وسیع نزد متکلم اشعری و معتزلی یافته و در اخبار معصوم و قواعد علمی رویت بچشم محال و بقلب ممکن است در اصول کافی شریف است که مردی شجاع و ناطق ذغلب نام خدمت حضرت مولی الموحیدین سید العارفین امیر المؤمنین عرض کرد (هل رأیت ربك) خدایا دیده حضرت فرمود (و یحك یا ذغلب ما كنت اعبد رباً لاه) هرگز خدا ای که ندیده ام نمیپرستم عرض کرد (کیفرأیته حضرت ع فرمود (و یحك یا ذغلب لم تره العیون

بمشاهدة الابصار ولا کن راته القلوب بحقایق الایمان الخ)

زینندگان آفریننده را
نبینی مر نجان دو بیننده را
چشم سر حق را نتواند دید
و بچشم دل خدارا توان دید

و همچنین ابوبصیر از حضرت کاشف الحقایق مولینا الصادق روایتی کند که مضمون و خلاصه اش این است که قوم یعنی اهل سنت گویند خدا را در قیامت توان دید حضرت فرمود آیا تا امروز خدارا نمی بینی خدارا در دنیا و در آخرت بچشم قلب و دیده دل توان دید و بچشم سر هرگز در هیچ عالم نتوان دید پس رویت متعلق بحق بمعنی حقیقت رویت است که علم حضوری شهودی بحق تجلی حق در قلب پاک بنده گانست که (لایسعی ارضی و لاسمائی ولیکن یسعی قلب عبدی المؤمن) اکنون بشرح کتاب پرداخته گوئیم

ادراک بمعنی حصول مدرک در قوه مدرک در مقدمه گفتیم چند نوع است یکنوع آن علم است که اینجا مراد علم ارنسامی و بنحو کلی است و یکنوع آن مشاهده است و یکنوع آن رؤیت است و این تقسیم در ادراک تابع نحوه وجود مدرک است پس گوئیم هر ادراکی یا ادراک شئی خاص شخصی است یا ادراک شیئی عام کلی و اگر مدرک عام کلی باشد رویت شدنی نباشد و تماس با قوه حس نتواند یافت پس بچشم و سایر حواس ظاهره درک نشود اما مدرک خاص شخصی یا درک شود با استدلال و حد وسط یا آن که بسی واسطه خود بعینه ادراک شود و بی نیاز از برهان باشد و مشاهده درک عین موجود جزئی مشخص باشد بی واسطه برهان و معلوم است چیزی که خود بعینه درک شود غایب نباشد و استدلال در جستن غایب بکار آید و آنچه درک شده با درک یقینی بدون شائبه شک و بی نیاز از استدلال بوده پس البته مدرک از مدرک غایب نبوده و هر چه غایب نیست و ادراک شده مشاهده است که همان ادراک یقینی موجود جزئی مشخص بعینه باشد پس گوئیم مشاهده یا بملاقات و در پیوستن باشد محتاج است یا محتاج نیست آن قسم مشاهده که محتاج ملاقات نیست حقیقت رویت است خلاصه مبحث آن که مدرک یا عام و کلی است یا خاص و جزئی و قسم دوم یا

در ادراك محتاج پیوستن و اتصال جسمانی با مدرك هست یا محتاج نیست اول علم است دوم مشاهده سیوم رویت است این مقدمه را که در یافتیم حالی که بیان اصل مقصود شد گوئیم چون در معنی رویت بذهن عامه مردم چنین رفته که حتماً با چشم سر تواند بود و هر که را چشم با این خصوصیت که در مردم است نباشد رویت از او ممکن نیست پس حضرت احدیت را رویت ممکن نیست تعالی عما یقول الظالمون و هم چنین در سمع نیز عامه احتیاج بگوش را توهم کنند پس آنچه در آیات قرآن و سایر کتب آسمانی وارد است که ان (الله سمیع بصیر) خدا میشود و میبیند گفته اند یعنی علم بمسموعات و مبصرات دارد و خدا چیزی را نمیند و نشنود نه و بالله و باز توهم کرده اند عامه که رویت مشاهده موجود شخصی است که با رائی اتصال جسمانی داشته باشد و حضرت احدیت که منزله از جسم و جسمانی است و با هیچ کس اتصال جسمانی ندارد هرگز رویت نشود نه خود ذات خود را ویت کند و نه مؤمنین او را امروز یا روز قیامت رویت توانند کرد و نه هیچ قوای ادراکی در هیچ يك از عوالم غیب و شهو داورا تواند دید پس آنچه پیغمبر فرموده که مؤمنین روز قیامت خدا را می بینند یا وصیش فرمود (ما را یت شییئاً الا ورا یت الله فیه) یا الم اعبد بالمره آن را حمل بر علم یقینی کردند و ما در مقام رفع این توهم گوئیم حضرت حق عز سلطانه بی شك ادراك ذات خود کند و در ادراك محتاج با استدلال و حد وسط نیست بلکه بحضور ذات مشخصه است در نزد ذات پس ادراك او از قسم مشاهده باشد پس خود را مشاهده کند و چون ذات او جسم و جسمانی نیست شهود خود را بآلت جسمانی نکنند پس حقیقت این مشاهده رویت باشد و بدین بیان روشن شد که واجب تعالی ذات خود را رویت کند .

و باز گوئیم حقیقت رویت در حد کمال هم حاجت بآلت چشم ندارد و این که مردم در دیدن محتاج بچشم هستند از جهت نقص وجود آنهاست و هر گاه کامل شوند و از نقص احتیاج بجسمانیات برهند و داخل در سنخ مجردات عالم قدس شوند چنانچه آنها محتاج بچشم جسمانی نیستند انسان مجرد هم در دیدن مجردات در آن عالم محتاج بچشم نباشد

بلکه ببینند و بشنود به تمام هستی خود و همچنین سایر قوای او چنانکه عقول مجرد و حقیقت وجود ذات حق غزاسمه کل او علم و کل او قدرت و کل او سمع و کل او بصر است و لفظ کل را در حضرت الهی مقابل جزء توهم نکنی که وی را جزء نباشد و کل مقابل جزء نیست و مراد آنستکه حقیقت حق حقیقت علم و قدرت و سمع و بصر است و حقیقت علم و قدرت و سمع و بصر نیز حقیقت حق است پس مؤمنین نیز چه در این عالم حس و چه در عالم عقل هر گاه بدان کمال رسند و گوهری مجرد شریک بی آلت چشم و گوش ببینند و بشنوند و حضرت حق عزاسمه هر گاه در آینه قلب انسان مجرد تجلی کند آن انسان بچشم قلب حقیقت مشخصه الهی را در آن تجلی مشاهده کند و اگر مشاهده حضوری نمی‌کرد بلسان خطاب باوی سخن نمی‌گفت و (ایاک نعبد و ایاک نستعین) بی مفهوم و منظور بود و چون مشاهده او اتصال جسمانی را نیازمند نیست پس آن مشاهده رویت باشد نتیجه این است که مؤمنین حق را نه فقط در روز قیامت بلکه در دنیا نیز بچشم باطن رویت کنند (عمیت عین لا تراك) کور باد چشمی که تو را نبیند.

چشم آلوده نظر از رخ جانان دور است
بر رخ او نظر از آینه پاک انداز
بچشم عشق تو ان دید روی شاهد غیب
که نور دیده عاشق ز حسن دهشوق است
و حق اول که ذاتش بر او معلوم باشد در صورتی که محتاج به هیچ وسط و برهان نیست این رویت است پس جمال و کمال ذات خود را مشاهده و رویت کند بذات خود و چون تجلی کند در قلوب اهل ایمان و معرفت عارف جمال حق را بی مباشرت و اتصال جسمی در آن تجلی مشاهده کند بشهودی که بمعنی رویت است یعنی مشاهده بی پیوند جسمانی چون مباشرت جسمی فرع جسمانی بودن حق است و آن بروی مجال باشد پس حق با مس و ذوق یا قوای جسمانی دیگر در نیاید و مشاهده او بآلات جسمانی محالست و ذات خداوندی که توانست روز قیامت به عضو چشم که خاک شده قوت بینائی باز عطا کند و بیننده چیزها کند چگونگی اهل ظاهر استبعاد کنند که حق روز قیامت خود را بی واسطه عضو چشم بمؤمنین و اهل معرفت مرئی سازد که اهل ایمان بدیده باطن ویرا ببینند و هیچ مشابهت بمبصرات و محسوسات نیز پیدا نکند و آن دیدن شبه دیدن جسمانیات نباشد که بمسامت و محاذات محتاج باشد

پس منکرین که گویند حق هیچگاه در دنیا و عقبی دیده نشود جاهل بمعنی حقیقی رؤیت میباشند و آنانکه گویند خدا را بصورت جوانی زیبا بچشم سرروز قیامت مؤمنین ببینند نیز جاهل و مشرک بحقیقت حق باشند تعالی عما یشر کون آری حق چون در ایجاد عالم در حقیقت پرده از روی خویش بر انداخته و در آینه خلق عکس جمال خود را پدیدار نموده است

حسن خویش از روی خوبان آشکارا کرده ای
پس بچشم دیگران خود را تماشا کرده ای

ز آب و گل عکس جمال خویش بنموده ای
مهر گل رخسار و ماه سرو بالا کرده ای

خود تو معشوقی و پنهان در لباس عاشقی
هر که از خود جلوه بر خود تقاضا کرده ای

جلوه حسنت نگنجد در زمین و آسمان
در درون سینه حیرانم که چون جا کرده ای

جامی که (لایسغنی ارضی و لاسمائی و لکن یعنی قلب عبدی المؤمن)

پس حق بی پرده و آشکار است و شرح پیدائی و سر پنهانی او را بیان کردیم و چون شرح پیدائی و پنهانی خدا در فلسفه اعلی و حکمت الهی در مرتبه اول اهمیت است که علی (ع) فرمود (اول الدین معرفت خدا اول حقیقت دین و علم و حکمت است باز بیان دیگر این مطلب را توضیح داده و گوئیم موجودات بر سه قسم تقسیم میشوند یا در درجه قوت و شدت وجودند یا در مرتبه ضعف و عجز وجودند یا متوسط بین قوت و ضعف و بطور کلی از این سه قسم بیرون نیست اما آنکه در منتهی قوت وجود است از بس هویدا و ظاهر است در ظهور خود پنهان شود و مدرك ضعيف تاب مشاهده او نیارود و در مقابل شدت نوریت و کمال ظهور او عاجز و مقهور گردد چنانچه چشم در مقابل نور یا قرص خورشید مقهور و ناتوانست (دوم) آن قسم موجودی که در نهایت ضعف باشد نیز ادراک نشود بواسطه آنکه چون ثبوت او فی نفسه ضعیف و قرین عدم است در مدرك نیز وجودش در منتهای ضعف است و ادراک آن چون عدم ادراک است و آن مثل وجود زمان و حرکت

وهیولی است پس اینها بحقیقت ادراک نشوند زیرا ادراک فرع تحقق و فعلیت یافتن مدرک است در مدرک و هر چه فعلیت پیدا کند نه اینها باشند زیرا اینها را فعلیت فی نفسه نیست تا در ذهن فعلیت پیدا کند (قسم سیم) که وجود در مرتبه متوسط بین شدت و ضعف است ادراک توانند شد با شرایط ادراک هر يك و آن دو قسم دیگر مخفی باشند یکی از فرط ظهور و ضعف مدرک مانند حقیقت وجود که ذات احدیت است عز سلطانه دیگری از ضعف وجود و لغزش آن از ادراک مانند زمان و حرکت و هیولای عالم جسم (نزد کل قائلین هیولای جوهری و عرضی) که ماده اولی سرحد و وجود و عدم در ذهن و خارج است و حضرت حق عز اسمه مخفی بودنش از قسم اول باشد و اگر آن قسم که وجودش متوسط بین قوت و ضعف است پنهان و مخفی باشد لا بد حجاب و مانعی از ادراک داشته و آن مانع از سه قسم بیرون نیست یا پرده حجاب مباین است یا غیر مباین و غیر مباین یا مخلوط و آمیخته است یا ملصق مثال این سه قسم را بیان کنیم :

مثال اول که چیزی به حجاب مباین مخفی شود چنانکه ماه در پرده ابر

مثال قسم دوم که چیزی در پرده غیر مباین مخلوط پنهان شود چنانچه حقایق این عالم حس در پرده عوارض ماده مشخصه که آن حقایق با پرده های عوارض مشخصه مادی آمیخته بهم اند که بیانش در گذشت در کیفیت ادراک و گفتیم آنجا که عقل این گونه حقایق را تا از پرده عوارض مشخصه بیرون نیاورد و تجرید نکند ادراک نتواند کرد و هر گاه حقیقت آنها بتجرید عقل از حجاب عوارض بیرون آید آنگاه با ادراک عقلی در آیند .

مثال قسم سیم که چیزی در پرده ملصق پنهان باشد چنانچه بدن در زیر لباس و این خود واضح است و این قسم را گرچه حجاب مباین نیست ولی در حکم مباین است از این رو که خود حجاب و محجوب موجود بدو وجودند و اینچنانکه که سزاوارن کر است و تغافل از آن روانیست بیان مذاق دو نحوه ادراک کلی است یکی رأی حقیر که ان نظر صدر المتألهین شارح فلسفه الهی است که با مشائین در کیفیت ادراک عقل موافق نیست یکی رأی مشائین که گویند عقل تقشیر و تجرید کند حقایق مخلوط با عوارض ماده را و بتجرید و تقشیر

عقل آنها معقول بالفعل شوند چنانکه حکیم فارابی اینجا در فص ۴۵ بیان کرده اما نظر ما آنست که مدرک خود در مقام حس و محسوس بمرتبۀ تخیل که تجرد برزخی است و سپس بتجرد کامل عقلی که مقام عقل و معقول است انتقال یابد توضیح مطلب آنکه مشائین گویند محسوسات معقول بالقوه اند اول قوه خیال آنها را از محسوسیت و عوارض مادی خارجی بیرون آورد و آنها را متخیل بالفعل کند و با ادراک خیال باز عوارض ذهنی با آن حقیقت مخلوط است مرتبۀ دیگر عقل از موطن خیال و عوارض ذهنی آن صور خیالی را تجرید مطلق کند و از تمام عوارض و غواشی برهنه سازد آنگاه معقول بالفعل شوند پس محسوسات که معقول بالقوه اند بدو تجرید یکی تجرید خیالی دیگر تجرید عقلی معقول بالفعل شوند و این حرکت محسوس است بعالم معقول و صدر المتألهین مطلب را بعکس تحقیق فرموده یعنی نفس در مرتبۀ حس با محسوس بالفعل متحد است و در مرتبۀ خیال با متخیل بالفعل متحد و در مرتبۀ عقل با معقول بالفعل بنا بر این چون ادراک صور خیالی کند نه چنانکه مشائین گفتند محسوس را تجرید از عوارض خارجی نموده و آنرا صورت متخیله قرار دهد بلکه خود نفس از مقام حس تجرد برزخی خیالی یافته و بمرتبۀ خیال رسیده است همچنین است در معقول نه آنکه نفس محسوس را اول مجرد از عوارض خارجی ساخته و در خیال آورده و بعد صورت خیالی را باز تجرید ثانوی از مطلق عوارض ذهنی و خارجی کند و در مرتبۀ عقل آورد بلکه نفس در مرتبۀ محسوسیت خود که مخلوط با همه عوارض است اول مجرد از عوارض ماده خارجی یافته و قدم با اقلیم خیال گذارد و چون در مرتبۀ خیال نفس را تجرد نام حاصل نیست و هنوز مطلقاً عوارض از وی دور نشده ثانیاً از اقلیم خیال بعالم عقل انتقال یابد و خود از مطلق عوارض تجرد پیدا کند و بمقام عقل بالفعل برسد آنگاه ادراک عقلی تواند کرد

بسته جسمی و محرومی زجان

نانو خود رایش و پس داری گمان

پس ادراک عقلی و خیالی از محسوس با نزاع و تجرید نفس گرفته نشده بلکه نفس خود انتقال از رتبۀ حس بمرتبۀ خیال یافته و از آنجا بصقع اقلیم عقل و مرتبۀ تجرد

شتافته و این معنا تجرد خود نفس است از مرتبه حس نه تجرید محسوس خلاصه آنکه نفس را سه مرتبه کلی است :

(اول) مرتبه حس که نفس در این مرتبه حال در ماده محسوس است .

(دوم) مرتبه خیال که در این مرحله دارای جسم برزخی است .

(سوم) مرتبه عقل مجرد صرف اما مقام حس او آمیخته با عراض جسم مادی

است اما مرتبه خیال هر چند از دسته عوارض مادی مجرد است لیکن باز با عوارض

جسم مثالی برزخی آمیخته است تنها مرتبه عقل او حقیقت صرف است و جوهری از

هر گونه عوارض حسی و خیالی منزله است و نفس ناطقه که بحركات جوهری رو باستكمال

است آنگاه که ادراک محسوس کند خود در مقام حس باشد و چون ادراک متخیل کند بمقام

خیال رسیده و چون ادراک معقول کند خود بمرتبه عقل و معرفت الهی که منزل اعلای نفس است

راه یافته است این نظر بنا بر حرکت جوهری نفس است که سیم رخ فکرت صدر المتالیهین

بر آن آشیان پر گشوده و البته این تحقیق حکیم بزرگوار لایق تحسین از اهل حکمت

است و سابق بر این گفته در کتاب کبیر او اسفار این مطلب مشروح است و ادله قوی بر آن اقامه

شده است حقیر هم در جلد اول حکمت الهی بحرکت جوهری با دلیل آن اشاره کرده ام

یا آنجا رجوع شود .

فصل پنجاه و نهم

الْمَوْضُوعُ يُخْفِي الْحَقِيقَةَ الْجَلِيَّةَ لِأَمَّا يَتَّبِعُ إِنْفِعَالًا تَبِعَهُ

مِنَ اللَّوَا حِقِّ الْقَرِيبَةِ كَالنُّظْفَةِ الَّتِي يَكْتَسِبُ

صُورَةَ الْإِنْسَانِ فَإِذَا كَانَتْ كَبِيرَةً مُعْتَدِلَةً كَانَ

الشَّخْصُ عَظِيمَ الْجُثَّةِ حَسَنَ الصُّورَةِ وَإِنْ كَانَتْ

يَا بَسَّةَ قَلِيلَةَ كَأَنَّ الشَّخْصُ الْمُتَكَوِّنُ مِنْهَا
بِالْقَصْدِ وَكَذَلِكَ يَتَّبِعُ طَبَاعَهَا الْمُخْتَلِفَةَ أَحْوَالُ
غَرِيبَةٍ مُخْتَلِفَةٍ

(فص ۵۹) موجودات نسبت بنفس ناطقه گفتیم بر سه نوع در مقام ادراک قسمت شوند یکی موجوداتی که اقوای از نفس و اشد در وجودند مانند واجب متعال عز سلطان و جواهر عقلیه که از علل طولیه بشمارند این نوع وجودات ادراکش بر نفس صعب و مشکل است زیرا چون نور وجودشان قاهر بر وجود نفس است نفس مقهور و متحیر در سطوع نور آنها گشته و باحاطه کامل بآنها راه نیابد و بعجز و انقهار بر گردد خصوص در نور الانوار که نور اشد اقیهراست اظهار عاجز باز گردد.

(دوم) موجوداتی که در افق نفس و در حد وسط بین کمال و نقصند مانند احکام عالم طبیعت و احوال موجودات نشئه حس و محسوس که تاحدی علم بآنها بر او میسر و آسان است.

(سوم) موجوداتی که ضعیف الوجودند مانند هیولی و زمان حرکت آنها نیز فهمش بر نفس ناطقه مشکل است چون ماده اولی فعلیت ندارد و قابلیت وجود است و قابلیت بمعنی عدم وجود و شأنیست وجود است نه فعلیت پس در ذهن هم فعلیت ندارد اما زمان و حرکت هم چون وجودشان بی قرار و بی ثبات است اگر در ذهن امر ثابت باشد آن وجود نیست و اگر ثبات نیابد که کاملاً او ادراک نشده یعنی ادراک کامل نشود از جهت ضعف آنها در وجود ذهنی ادراک بی حس چون وجود خارجیشان متشابه بعدم است لذا وجود ادراکی آنها هم بر نفس مشوب بعدم ادراک باشد یعنی نفس چون میخواید در ذهن ثابت و مقرر کند تا ادراک نماید مانند وجود خارجیشان از دست وجود ذهنی فرار بعدم کرده و در ذهن قرار و ثبات ندارند تا ادراک شوند این نوع امور هم ادراکش بر نفس مشکل است مانند نوع اول ولی اینها از ضعف وجود از ادراک نفس میگریزند و آنها از قوت و شدت وجود نفس ناطقه را مقهور در ادراک مینمایند بهر حال ازین بیان معلوم شد سراینکه نوع مردم

یعنی اکثری از آنها نظرشان محدود بعالم ماده و نشاءه حس است و بلذات حیوانی بدن پیچیده و از لذت عقلی محرومند و بعالم غیب و جهان آخرت توجه نکرده و ادراک کامل و علم تصدیقی یقینی بآن ندارند سببش همانا ضعف نفس و نقص قوای ادراکی آنهاست که در شك و ریب خیال مانده اند بلکه از ذکرش متمفرند و انبیاء و اولیاء و حکماء الهی و علمای ربانی که توجه بدان جهان و شوق بآنجا بیش از عالم ماده دارند سببش همان قوت نفوس و کمال عقل آنهاست که بعقل قوی ادراک آن عالم را توانند کرد و سایر مردم هر گاه از رسولان الهی و حکما و علماء ربانی در عالم و عمل پیروی کنند و بدستور انبیاء (تجلیه و تخلیه) کنند یعنی بتهدیب و تزکیه نفس پردازند تا از تخیلات و اوهام این عالم و وساوس عادات بدنی برهند و آنگاه بمقام (تجلیه و فنا) رسند یعنی بواسطه انس بحق از کثرت عبادت و ریاضت وزن کر و توجه بخدا متخلق باخلاق الهی شوند و از شدت انس باحضرت احدیت بمرتبہ فنای شهودی نائل شوند و از فنا بقای بلقائ حق یافته و قطره وجود خود را بدریای وجود نامتناهی الهی رسانند آنگاه از ریب و ظنون و تخیل رهیده و بمقام استیقان و علم الیقین رسند و نسبت بجهان غیب و عالم آخرت (ما فوق الطبیعه) و ادراک آن وزن کر آن بیقین عشق و انس و وجود و اشتیاق کامل خواهند داشت که علی علیه السلام فرمود (والله لابن ابی طالب آنس بالموت من الطفل بشدی امه) پسر ابی طالب بخدا قسم انس و اشتیاقش بعالم آخرت و جهان ابدیش از شوق طفل است بیستان مادر و بدنیابترین وسیله برای تقویت نفس ناطقه همانا (تجلیه و تخلیه و فنا و فنای عن الفناء) خواهد بود که این چهار مرحله همان اسفار اربعه نفوس است که سفر (من الخلق الی الحق) و (من الحق الی الحق) و (من الحق فی الحق) و (من الحق الی الخلق بالحق) است که در اوایل کتاب بآن اسفار اشاره کردیم باری نفوس ضعیفه که حیوان بالفعل و انسان بالقوه اند بسا بود که بوسوسه و هم و شیطان انس و جن بیچارگان دروادی شك و ریب درمانند و یوسف جان قدسی بچاه ماده و لذات مادی در افتد و مرغ روح بدام و قفس لذات جسمانی بماند از بهشت علم و معرفت و بوستان رضوان حق که مقام انسان است محروم شوند (اعان الله منه) عارف رومی گوید :

جوهر جانرا نبینی فربهی
 پیرز گوهرهای اجلالی کنی
 مشک یعنی نام پاك ذوالجلال
 همت عالی است اصل هر چه هست

بکزین ره عقل پارسا را
 این کافر نفس خودنما را
 تا بنگری حکمت خدا را
 دیوان عشق غزل سرا را
 آوای مرغان خوشنوا را
 تا شادزی، یاد کن خدا را
 مشتاقی ار جنت لقا را
 زین قافله بشنوی درا را
 ویران کنی این کهن سرارا
 ای نو گل عشق باغ ما را
 شکرانه طبع غزل سرارا

باشد کزین صحرا کنی طی منازل
 سیم وز روجاه است دام ایمرغ عاقل
 همت زایز دخواه وزین اوهام بگسل
 محبوب ناقص را تجوید عقل کامل
 مصر تچرد را توئی سلطان عادل
 کز فکر خود از یاد حق ماندند غافل
 کز عشق بردیدار او گشتند مایل

تا توتن را چرب و شیرین میدهی
 گرتو این انبان زنان خالی کنی
 مشک را برتن مزن برجان بمال
 گفت مقناطیس عشاق الست
 حقیر فقیر (الهی) گوید :

بشکن بت شهوت و هوا را
 راهی نما تا بکوی ایمان
 گر عاقلی چشم هوش بگشا
 برخوان ز نظم نکوی عالم
 واز گلشن قدس بشنو آوا
 هنگام عیش و نشاط و بهجت
 یکدم مبر یاد او ز خاطر
 فرصت شمر وقت را که غافل
 رخت افکنی در جهان دیگر
 پیش از جفای خزان صفا ده
 بر گو «الهی» حدیث حسنش
 (باز در غزلی گفته ام)

با خضر دانش یارشو ای موسی دل
 لذات جسمانی فانی دانه تست
 مسپار جانادل بر این خواب و خیالات
 مهشوق باطل را نخواهد عشق صادق
 در جاه تن تا کی بر آ ای یوسف جان
 فریاد ازین تاریک دلهای ریاکار
 صد مرحبا بر پاك دلهای منور

جان من وشوق تو ای زیبای مطلق
دیگر ز کویت برنخیزم تا قیامت
از عشق آن یکتای بی‌همتا (الهی)
(باز درغزلی سرورده‌ام)

چشم من و روی تو ای شیرین شمابل
عشق توام بر پانه‌دستی سلاسل
همت طلب وز هر دو عالم مهر بکسل
بر دامن عشق آویز چون ترك هوا کردی
گر هر نفسی جانا یادی ز خدا کردی
ای طایر لاهوتی بر خویش جفا کردی
خجلت بری از معشوق گر چون و چرا کردی
(باز درغزلی همین حقیقت را در نظر داشته‌ام)

مردی کن و کاری کن دل جانب یاری کن
بر قیمت انفاست ملک دو جهان بخشند
چون جغد در این منزل ویرانه نشین گشتی
ایدل چو الهی باش تسلیم غم عشقش
(باز درغزلی همین حقیقت را در نظر داشته‌ام)

جان انسان درخور اسرار سبحانی بود
بی‌خبر از عالم جان نفس حیوانی بود
عشق و ایمان رفرف معراج ربانی بود
ابلهی بی‌عشق و سرهست هوسرانی بود
کز خم زلف تو عالم را پریشانی بود
افسر شوقت نکوتر تاج سلطانی بود

لایق آن حسن بی‌حد جان انسانی بود
آنکه بی‌شور و شر عشق است و بی‌درد فراق
عقل و دانش شهر مرغ سلیمانی است لیک
هر که از کوی توری آرد بگلزار بهشت
عاشقان راه پریشان روز کاری شادی است
بنده خاص تورا اجری بجز دیدار نیست

با الهی داستانی خوش ز عشق یار گو

ز آنکه هر دافش بجز عشق است نادانی بود

درد عای معصوم است (الهی استغفرک من کل لذة بغیر ذکرك) یا (وصلک منی نفسی
و لقاؤک قرۃ عینی) باز (من ذالذی ذاق حلاوة محبک فرام منک بدلا ومن ذالذی آنس
بقر بک فاتبغی عنک حولا ماذا فقد من وجدک وما اللذی وجد من فقدک) چون تو دارم همه
دازم اکرم هیچ نباشد رزقنا لله تعالی هذا المقام و اموریکه در مرتبه توسط بین شدت و ضعف
وجودند قابل ادرا کند بشرایط ادراک و رفع موانع و موجودات قوی الوجود حجاب ادراکشان
شدت وجود و قوت ظهور است (چنانکه در واجب که اشد و اقوی و اعلای وجود است شدت
ظهور موجب خفای اوست) اما موجودات ضعیف حجاب ادراکشان کم نوری و ظلمت
آنهاست و در موجودات اگر حجاب و مانعی نباشد البته ادراک شوند و اقسام حجاب نیز

گفته شد اکنون گوئیم حجاب هر گاه امر مباین باشد یا ملصق که در حکم مباین است هر دو مانع ادراک امر محجوبند زیرا ادراک نزد حجاب متوقف شود مثلاً زید پشت دیوار یا بدن پنهان در لباس دیده نشود زیرا چشم بدیدن دیوار واقف شود و از آن تجاوز نکند و اگر تواند تجلوز کند در این صورت دیوار و لباس حجاب نباشد و بفرض حجاب بود پس این خلف است این است حال حجاب مباین و ملصق اما حجاب قوت وجود بخود ذات و منع قهر اوست .

اما موضوع و عوارض مادی مشخصه و آنرا نیز حجاب و مانع ادراک گرفتیم بدین معنی حجابند که حقیقت را باندازه انفعالات ماده و تابع عوارض غریبه آن نمایش دهند مثلاً حقیقت انسان نطفه را کوچک و بزرگ، دراز و کوتاه متناسب اندام یا غیر متناسب اندام کند و در این عوارض صرف انسانیت را مخفی سازد و بر طبق مزاج نطفه لطیفه روح انسانی که از هر رنگ منزّه و پاکست بر رنگهای مختلف درآید سیاه و سفید و سرخ و زرد و کندم کون و غیره شود و به بسیاری و کمی نطفه جنه انسانی عظیم و صغیر گردد و حال آنکه انسان حقیقی از تمام این رنگارنگی و ارض بی رنگ و بواسطه ماده اسیر رنگ شده (عارف رومی گوید)

زیر و بالا پیش و پس وصف من است بی جهت آن جان پا ک روشن است
از ره و منزل ز کسوتاه و دراز دل چه داند کوست مست دلنواز
(حقیر گفته)

ما جوهر جان از عرض جسم رها ندیم از کیف و کم و وضع برون است دل ما
این طرفه که تن نیست زیگمشت گل افزون وز هر دو جهان باز فزون است دل ما
ما سلسله جنبان عقولیم و عجب نیست سر حلقه ارباب جنون است دل ما
ارباب مقالات و خیالات (الهی) القصه چه دانند که چونست دل ما

یعنی مقام حقیقت انسانیت از این عوارض جداست و این امور جسمانی وضعی که از طرف موضوع و ماده بر او طاری شده آن اعراض حقیقت را مستور و محسوب سازد و خیال پندارد اینها حقیقت انسان است .

فصل ۶۰

الْقُرْبُ مَكَانِيٌّ وَمَعْنَوِيٌّ وَالْحَقُّ غَيْرُ مَكَانِيٍّ
 فَلَا يَتَّصَرُّ فِيهِ قُرْبٌ وَبَعْدٌ مَكَانِيٌّ وَالْمَعْنَوِيُّ إِمَّا
 اتِّصَالٌ مِنْ قَبْلِ الْوُجُودِ وَإِمَّا مِنْ قَبْلِ الْمُهَيْمَةِ
 وَالْأَوَّلُ الْحَقُّ لِإِنَّا سَبَّ سَيِّئًا فِي الْمُهَيْمَةِ فَلَيْسَ
 لِشَيْءٍ إِلَيْهِ نِسْبَةٌ أَقْرَبُ وَ أَبْعَدُ فِي الْمُهَيْمَةِ
 وَ اتِّصَالُ الْوُجُودِ لَا يَقْتَضِي قُرْبًا أَقْرَبُ مِنْ
 قَرْبِهِ تَعَالَى وَكَيْفَ وَهُوَ مَبْدَأُ كُلِّ وُجُودٍ وَ مُعْطِيَةٌ وَ
 إِنْ فَعَلَ بِوَأَسْطَةِ فَلِلْوَأَسْطَةِ وَأَسْطَةُ وَهُوَ أَقْرَبُ
 مِنَ الْوَأَسْطَةِ فَلَا خِفَاءَ لِلْحَقِّ الْأَوَّلِ مِنْ قَبْلِ
 سَائِرِهِ مُلَاصِقٍ أَوْ مُبَايِنٍ وَ قَدْ تَنَزَّهَ الْحَقُّ
 الْأَوَّلُ عَنِ مُخَالَطَةِ الْمَوْضُوعِ وَتَقَدَّسَ عَنْ عَوَارِضِهِ
 وَ عَنِ اللُّوَاحِقِ الْقَرِيبَةِ فَمَا بِهِ لَيْسَ لَيْسَ
 مِنْ ذَاتِهِ

(معنی قرب و بعد خدا بخلاق و قرب و بعد خلق بحق) (و اذ اسئلك عبادی عنی فانی

قرب)

او نمیدیدش و از دور خدایا میگرد
 دائم حضورت از فراق بیقراریم
 پیشت چو شمع از سوز هجران اشکباریم
 ای مونس جانها ز صفت شره ساریم
 الهی

بیدلی در همه احوال خدا با او بود
 درصد هزاران پرده پنهانی و پیدا
 بر جان ما گر آتش افروزد فراق
 گوئیم اگر در جسم عالم جان جانی

قرب یا مکانی است یا معنوی و معنوی یا بحسب ماهیت است یا بحسب وجود و چون حق را مکان نیست پس قرب مکانی با موجودات ابداً ندارد و چون ویرا مهیة نیست قرب و مشابَهت مهیة نیز با چیزی نتواند داشت پس قرب او منحصر شود بقرب وجودی و معنی قرب وجودی حق همان موجود کردن ممکنات است بتجلی فعلی و اشراقی خود که معیت قیومی اوست و حیث دخول علت در معلولات است (که داخل فی الاشیاء لا کدخول شیئی فی شیئی - وهو معکم اینما کنتم - وهو اقرب الیکم من انفسکم) و چون تجلی او عبارت از ظهور اوست در آفاق و انفس و آن شاهد یکتا جمال جهان آرای خود را از روزنه تعینات اسمائی و تجلیات صفائی بخلق نشان داده و هیچ بین او و خلق حجابی نیست چون حجب نامتناهی تعینات همه بوجهی آیینہ‌های جمال اوست .

زیرا وجه الله واحد که همان وجود منبسط بر کل است در تمام حجب نورانی و ظلمانی و جودات و ماهیات متجلی است پس حاجبی بین او و خلق نخواهد بود و ازین نظر وسائط الاشراف فالاشرف هم در میان نیست پس قرب او بهمه یکسانست و اقرب نیست یکی از دیگری از جهت اصل وجود و چگونه توان گفت که چیزی باو نزدیکتر است از چیز دیگر در صورتی که او معطی وجود اوست و متجلی در هر چیز است و همه بوجود او قائمند و چون واجب تعالی بهیچ چیز اقرب از چیز دیگر نیست و در اصل وجود که جهة قرب حق است ماهیات همه متساویند پس هیچ چیز حجاب و فاصله بین حق و چیزی دیگر نیست و همه حق را در آن جهة قرب خودشان که تجلی وجودی خاص اوست بی واسطه مشاهده کنند و قاعده امکان اشرف که واسطه اثبات کند از این لحاظ درست نیست زیرا بین خدا و خلق هیچ واسطه وجودی نیست و جود ممکنات از عقل اول تا هیولای اولی همه نور حق و تجلی واحد حق است نه از خود ممکنات تا حجاب حق باشد پس حقر احجاب مباین و ملاصق نباشد چون حق اول عز اسمہ منزله از جسم و جسمانی است موضوع و عوارض اجنبی مادی نیز ساتر و مانع مشاهده او نشوند و خلاصه آنکه حق را هیچ حجاب جز کمال پیدائی پنهان ننموده و کمال و شدت و ظهور او تمام قوای ادراکی حتی عقل نخست را از مشاهده مقهور و دور از معرفت ذات کرده مگر آنکه

عارفی از تنگنای هستی خود و خودبینی لحظه‌ای بدر آید و فنای شهودی و فنای یافته در عالم بقا با حق پیدا کند و بچشم حق آن حسن مطلق را شهود کند (حجاب دو قسم است) و باید دانست حجاب دو قسم است حجاب نورانی و حجاب ظلمانی نورانی تجلیات اسمائی و حجب ظلمانی تعینات خلقی است که اول هم حجاب حق و هم مرآت و آیات الهی تواند بود و اما دوم صرف حجاب است و لحاظ مرآتیت در آن نیست زیرا تعینات خلقی بکلی با حق سنخیت ندارد چنانکه ماهیت با وجود سنخ هم نیستند و وجود عین و جزء ماهیات نیست بخلاف حجب نورانی که بلحاظی حجاب و از جهتی تجلی محجوب اند و توجه بآن حجب و شهود آنها شهود اسماء حق است و بلسان وجود (من رأی فقد رأی الحق) گویند بهر حال تا حجاب هستی ناقص در میانست از مقام معرفت و رؤیت و مشاهده بتازیانه لن تراتی ویرا برانند (واگر کوئی) نظم و ترتیب آفرینش بقرب و بعد درست شود و بر حسب برهان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد بین حق و موجودات جز صادر اول و سائطه موجودند و واسطه بحق نزدیکتر است از ذی واسطه مثلاً عقول و اسطه نفوسند و آنها از نفوس بحق نزدیکترند و نفوس از صور طبیعی هیولانی پس چگونه توان گفت همه چیزها در قرب و نزدیکتی با حق یکسانند (جواب کوئیم) اما آنکه گفتی نظام هستی بر قرب و بعد است و اشیاء از حق بقاعده امکان اشرف وجود یافته و اسباب و وسائط در کار است خصوص بمشرب شدت و ضعف وجود که نزدیکترین، این سخن موافق برهان و مقرون بصحت است ولی آنکه گفتی واسطه اقرب بحق است از ذی واسطه مطلقاً صحیح نیست زیرا اضافه حق عزاسمه بموجودات ممکنه يك اشراق است بانها و او از خود آنها نزدیکتر است و از همه وسائط وجود آنها نیز بانها نزدیکتر باشد و نه چنین است که عقل و اسطه نفس اقرب بحق باشد از نفس زیرا اشاره کردیم که

دوست نزدیکتر از من بمن است وین عجب تر که من از وی دورم

بلکه نفس و عقل و هیولی و صورت موجودند و هر چند بمشرب پهلوی بشدت و ضعف که جهت اصلی موجودیت آنها جهت تجلی و قرب حق است بانها و آن متساوی است در همه موجودات پس قرب حق بهمه موجودات مساوی خواهد بود

هر سری را با تو سودای دگر هر دلی را عشق و شیدای دگر

فصل شصت و یکم

لَا وُجُودَ أَكْمَلُ مِنْ وُجُودِهِ فَلَا خَفَاءَ بِهِ مِنْ
 نَقْصِ الوجودِ فَهُوَ فِي ذَاتِهِ ظَاهِرٌ وَ لِشِدَّةِ
 ظُهُورِهِ بَاطِنٌ وَ بِهِ يَظْهَرُ كُلُّ ظَاهِرٍ كَالشَّمْسِ
 تَظْهَرُ كُلُّ خَفِيٍّ وَ تَسْتَبِينُ لِأَمِنْ خَفَاءٍ وَ لَا كَثْرَةَ
 فِي هُوِيَّةِ ذَاتِ الْحَقِّ وَ لَا اخْتِلَاطَ لَهُ بِالْأَشْيَاءِ
 بَلْ تَفَرَّدَ بِبَلَاغِوَاشٍ وَ مِنْ هُنَاكَ ظَاهِرِيَّتُهُ وَ
 كُلُّ كَثْرَةٍ وَ اخْتِلَاطٍ فَهُوَ بَعْدَ ذَاتِهِ وَ ظَاهِرِيَّتِهِ
 وَ لَا يَكُنْ مِنْ ذَاتِهِ مِنْ حَيْثُ وَحْدَتِهَا فَهِيَ
 مِنْ حَيْثُ ظَاهِرِ يَتَّهَا ظَاهِرَةٌ وَ هِيَ بِالْحَقِيقَةِ
 تَظْهَرُ بِذَاتِهَا وَ فِي ظُهُورِهَا يَظْهَرُ كُلُّ شَيْئٍ
 فَيَظْهَرُ مَرَّةً أُخْرَى لِكُلِّ شَيْئٍ بِكُلِّ شَيْئٍ وَ هُوَ
 ظُهُورٌ بِالْأَيَاتِ بَعْدَ ظُهُورِهِ بِالذَّاتِ وَ ظَاهِرِيَّتِهِ
 الثَّانِيَةِ يَتَّصِلُ بِالْكَثْرَةِ وَ تَتَّبَعُ مِنْ ظَاهِرِيَّتِهِ
 الْأُولَى الَّتِي هِيَ الْوَحْدَةُ

درفصل سابق خفاء و پنهانی موجودات را باقسام آن بیان کردیم اکنون گوئیم
 چون واجب تعالی در کمال وجود اکمل از کل و فوق نامنتهاست درشده و کمال پس
 خفاء از جهت نقص و ضعف نیز حق را نباشد پس او در حد ذات ظاهر و آشکار بلکه اظهر
 اشیاء است و تنها سبب خفاء او همان شدت و کمال ظهور است و بیان آن گذشت که

چگونه پیدائی چون بحد کمال رسد همی پنهان ماند که (الشی اذا جاوز حده انعکس الی ضده) برهان در پیدائی حق اینکه حق سبب ظهور و پیدائی همه چیزهاست بلکه ظهور اشیاء بظهور و اشراق و تجلی فعلی اوست و البته چیزی که اشیاء بدو ظاهر باشند خود ظاهر باشد .

(معطی الکمال لیس فاقدآله)

ای ظهور جمله اشیاء بتو
ایعجب پیدا و ناپیداستی
تو بخود پیدا جهان پیدا بتو
بلکه آن حسن جهان آراستی
(الهی)

البته حقیقتی که منشأ ظهور و پیدایش اشیاء است خود بذاته باید ظاهر بلکه نفس ظهور باشد

خشک ابری که بود ز آب تهی
زات نایافته از هستی بخش
ناید از وی صفت آب دهی
کی تواند که شود هستی بخش
چنانچه شمس که موجب پیدایش اشکال و الوان و اوضاع است خود ظاهر است مگر آنکه از جهت ظاهر بودن مخفی شود و چون در مقام ذات احدیت که محض وجود و صرف هستی است هیچ گونه کثرت آنجا راه نیابد و اختلاط ذات با اعراض مادی و موضوع و غیره تصور ندارد زیرا هر کثرت در ماده و مدت و غیره بعد از ذات و ظاهریت ذات است و از ظهور ذات بوجود آمده و وجود جهت وحدت تجلی واجب است بر اشیاء پس حق ظاهر در مرتبه ذات است و ظاهریت او عین ذات اوست پس او ظاهر بذات خود است نه بظهوری غیر ذات نتیجه آنکه هیچ جهت خفا در ذات نیست و ذات حق بالحق و الحقیقه بر خود ظاهر است و از آن ظهور اشیاء را بمنصه ظهور آورد (در فص بنجاهم مجملی از این مفصل در گذشت) و حق را دو ظهور و تجلی است یکی تجلی ذاتی که آن مشاهده حق است کمالات خود را که در غیب ذات است در مقام احدیت و وحدت ذات و در این تجلی تکثرات اسمائی و اعیانی در احدیت قهار به خفی و مستهک اند دیگر تجلی فعلی که همان اضافه اشراقی الهی است بتمام ممکنات که همه عوالم غیب و شهود را بیک تجلی ایجاد فرمود (هر دو عالم یک فروغ روی اوست) تجلی اول تجلی ذات بذات دوم تجلی ذات با آیات و شئون است این تجلی

فعلی است که ظاهر از تجلی ذاتی است و بیوسه است بتکرات خلقی و تجلی ذات را باصطلاح عارفان ظهور جلا و تجلی فعل را ظهور استجلا گویند و تجلی فعلی که ظهور حق است در همه موجودات منبعث از تجلی ذاتی است (الله نور السموات والارض)

فصل شصت و دوم

لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ أَنَّ الْحَقَّ الْأَوَّلَ يُدْرِكُ الْأُمُورَ
 الْمُبْدَعَةَ عَنْ قُدْرَتِهِ مِنْ جَهَةِ تِلْكَ الْأُمُورِ كَمَا
 تُدْرِكُ الْأَشْيَاءَ الْمَحْسُوسَةَ مِنْ جَهَةِ حُضُورِهَا وَ
 تَأْتِي بِهَا فِيْنَا فَيَكُونُ هِيَ الْأَسْبَابُ لِعَالِمِيَّةِ
 الْحَقِّ بَلْ يَجِبُ أَنْ يُعْلَمَ أَنَّهُ يُدْرِكُ الْأَشْيَاءَ مِنْ
 ذَاتِهِ تَقَدَّسَتْ لِأَنَّهُ إِذَا لَحَظَ ذَاتَهُ لَحَظَ الْقُدْرَةَ
 الْمُسْتَعْلِيَّةَ فَلَحَظَ الْكُلَّ فَيَكُونُ عِلْمُهُ بِذَاتِهِ
 سَبَبٌ عِلْمِهِ بِغَيْرِهِ وَ الْمَعْلُومُ الْحَاصِلَةُ لِذَاتِهِ
 بَيْنَهَا تَرْتِيبٌ إِذَا جُوزَ أَنْ يَكُونَ بَعْضُ الْعُلُومِ سَبَبًا
 لِبَعْضِهِ فَإِنَّ عِلْمَ الْحَقِّ الْأَوَّلِ بِطَاعَةِ الْعَبْدِ الَّذِي قَدَرَ
 طَاعَتَهُ سَبَبٌ لِعِلْمِهِ بِأَنَّهُ يَنَالُ رَحْمَتَهُ وَ عِلْمُهُ بِأَنَّ
 فُلَانًا إِذَا دَخَلَ الْجَنَّةَ لَمْ يَعُدَّهُ إِلَى النَّارِ وَلَا يُوجِبُ
 هَذَا قَبْلِيَّةً وَ بَعْدِيَّةً بِالزَّمَانِ بَلْ يُوجِبُ قَبْلِيَّةً وَ
 بَعْدِيَّةً الَّتِي بِالذَّاتِ وَ قَبْلُ يُقَالُ عَلَى وُجُوهِ خَمْسَةٍ

فِيُقَالُ قَبْلُ بِالزَّمَانِ كَالشَّيْخِ قَبْلَ الصَّبِيِّ وَ قَبْلُ بِالطَّبْعِ
 وَهُوَ الَّذِي لَا يُوجَدُ إِلَّا أَخْرَدُوهُ وَهُوَ يُوجَدُ دُونَ الْآخِرِ
 مِثْلُ الْوَاحِدِ لِلثَّانِيْنِ وَ يُقَالُ قَبْلُ بِالترْتِيبِ
 وَهُوَ إِمَّا حِسِّي كَالصَّفِّ الْأَوَّلِ قَبْلَ الثَّانِي إِذَا أَخَذَتْ
 مِنْ جَهَةِ الْقِبْلَةِ أَوْ عَقْلِي كَالجِنْسِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى التَّوَعُّعِ إِذَا أَخَذَتْ
 مِنْ جَانِبِ الْأَعْلَى
 وَ يُقَالُ قَبْلُ بِالشَّرَفِ كَتَقَدَّمَ أَبِي بَكْرٍ عَلَى عُمَرَ
 وَ يُقَالُ قَبْلُ بِالذَّاتِ وَ بِاسْتِحْقَاقِ الْوُجُودِ مِثْلُ
 إِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَ كَوْنِ الشَّيْءِ فَإِنَّهُمَا يَكُونَانِ
 مَعًا لَا يَتَأَخَّرُ كَوْنُ الشَّيْءِ عَنْ إِرَادَةِ اللَّهِ فِي الزَّمَانِ
 لِأَنََّّهُ يَتَأَخَّرُ فِي حَقِيقَةِ الذَّاتِ لِأَنَّكَ تَقُولُ
 أَرَادَ اللَّهُ فَكَانَ الشَّيْءُ وَ لَا تَقُولُ كَانِ الشَّيْءُ
 فَأَرَادَ اللَّهُ

در کیفیت علم واجب تعالی بممکنات بین علماء حکمت و کلام سخنانی بسیار است
 و از آنها آنچه لایق ذکر و بحث علمی است هشت قول است «یکی قول عرفا است» که
 علم حق را باعیان نابتهدانند بیانش آنکه ذات غیب الغیوب الهی را که هو هویت و صرف الوجود
 و کل الوجود است دو تجلیست یکی تجلی از مقام هو هویت که مرتبه احدیت است بمقام
 الهیت که ظهور کلیه کمال و اوصاف و شئون وجود بنحو وحدت جمعی است و این تجلی
 جلایی و ظهور ذات بمقام اسماء و صفات است که همه عین ذات است یعنی ظهور ذات بذات
 و شئون و اوصاف ذات است و علم اول و تجلی اول است دیگر تجلی از آن مرتبه

جمع الجمع الهیت در مظاهر اسماء و صفات و این تجلی استجلالی است که مقام مشیت فعلیه و ظهور شئون اسمائیه در عالم کثرت بتجلی واحد است و تجلی اول را تجلی فیض اقدس نامند که اقدس از شوب کثرت معانی اسمی و وصفی است و اسم و صفت با ظهور یا بدء اعیان ثابتة که مظاهر اسماء و اوصاف الهیند باین تجلی اول ظهور وجود علمی یافته و نظام ربانی گرفته و تجلی دوم را تجلی فیض مقدس نامند که مقدار شوب کثرت ماهیات اشیا است بلکه ما به الظهور اشیا است در عالم خارج چنانکه فیض اول ما به الظهور ممکنات است در عالم علم پس تجلی اول اقدس از شوب بکثرت صفات و تجلی دوم مقدس از شوب کثرات ماهیات امکانی است بلکه سبب ظهور آنهاست (آن یکی فیضش کدا آرد پدید .. و آن دیگر بخشد گدا یا نر امزید) یعنی تعینات و قابلیت از فیض اقدس و اعطاء بقا بلیات از فیض مقدس است پس در ظهور اول که تجلی ذات در مقام اسماء است آنجا ماهیات اشیا (اعیان ثابتة) بظهور اسماء ظهور تبعی و ثبوت علمی یابد پس ماهیات موجودات را ظهوری است در ذات حق ظهور علمی که در آن ظهور موجود و ثابت بحق هستند و آن معانی ثابتة مناظرا انکشاف موجودات خارجی در نزد ذات حق عز اسمه است .

شرحی راجع باعیان ثابتة بلسان فارسیان

عین ثابت باصطلاح اهل معرفت و صوفیان باصفا که ماهیت بلسان حکمای الهی است بیانش محتاج بچند تنبیه است :

(تنبیه اول) حضرت احدیت که حقیقت وجود و وجود حقیقی است یگانه و یکتای من جمیع الجهاست در مقام ذات غیب الغیوبی و هو هویت مطلقه در آن مقام هیچ اسم و صفت و نعوت اضافی و غیر اضافی نیست چنانکه سید العارفین مولانا امیر المؤمنین (ع) فرمود (کمال معرفتة نفی الصفات عنه) یعنی وصفی زاید بر آن ذات نیست بلکه کلیه اوصاف و نعوت عین ذات احدیت است و چون وحدت آن حقیقت نه وحدت عددی است بلکه وحدت حقه حقیقیه اطلاق است یعنی واحدی است که غیری در مقابل ندارد و ثانی او عدم و معدوم است و چون ماهیت او وجود است یعنی ماهیت ندارد پس ماهیتش هستی و هستی حقیقی است و چون هستی حقیقی مقابل او و ثانی او نیستی محض است پس

اسم و رسم و وصف و نعمت و اضافه و نسب بکلی در آن حقیقت یکتا اعتبار نتوان کرد در آن مقام و مرتبه یکی هست و یکی نیست و آن وجود را هیچ حیثیت تعلیلیه و تقییدیه و انضمامیه و انقسامیه و اعتباریه نخواهد بود یعنی نه علت دارد (چون هستی بذات خود موجود است) نه قیدی نه صفتی که منضم باو باشد نه نسبتی و اعتباری آن ذات یکتا را بچیزی است و از لا و ابداً آن حقیقت فرد متفرد و شخص متوحد و بی ضد و نند و مثل و شرک و شریک است و هستی صرف بسیط را که کل الوجود است دیگر در مقابل چیزی نیست که جزء و ضمیمه باو تواند بود پس هیچ تجزیه و ترکیب در او نیست نه ترکیب عقلی از وجود و ماهیت و نه از جنس و فصل و نه ترکیب خارجی از ماده و صورت و نه اجزاء مقداری پس نه او را جزئی و نه صفتی زاید است و علم و قدرت و اراده و حیوة و مشیت و غیره همه عین آن ذات مقدسه احدی الصفات است و (دلیل) اینکه صفت زاید عارض و عارضی که عارض و معروض و صفت و موصوف غیر یکدیگر باشند او را محال است آنکه صفت عارضی محتاج بعلت است پس اگر علت عروض این اوصاف یعنی علم و قدرت زائد بر ذات و اراده زاید بر ذات خود ذات باشد لازم آید ذات فاعل و قابل باشد و این ترکیب است و بر خدا محال و اگر علت عروض غیر ذات باشد بطریق اولی ممتنع است چه لازم آید احتیاج واجب بغير و ترکیب و احتیاج و فعل و انفعال اوصاف ممکنات است و بر واجب تعالی محال است بلکه حقیقت ذات حقیقت علم و قدرت و اراده و حیوة و سمع و بصر و تکلم و غیره است یعنی حقیقت هستی که ذات احدیت است بوحدته عین حقیقت علم و قدرت و غیره از اوصاف و نعوت وجود است و در انصاف خدا با اوصاف کمال و نعوت جمال و جلال ثبوتی و سلیمی و هر چه در وجود من حیث هو و وجود کمال است هیچ عارض و معروض نیست و جزعینیت با ذات حق نخواهد بود بلکه چون آن ذات بذاته کل کمال است بذاته علم است و قدرت و حیوة و وو غیره

« دلیل دیگر بر اینکه صفات همین ذات یکتاست »

چون وجود اصیل در تحقق است یعنی خیر و کمال صرف است و باز گشت هر کمال بوجود است و کلیه معانی و جووبی که اوصاف و نعوت و اسماء الهی است و معانی امکانی که ماهیات است کلا طفیل و وجود و تحقق آنها تبعی و اعتباری است پس هر کمال در مراتب

وجود است از علم و حیوة و قدرت و حسن و جمال و غیره همه اثر وجود و طفیل وجود است و حقیقت حق که عین وجود و وجود صرف است عین آن کمالات وجودیه خواهد بود (و ان من شیئی الا عندنا خزائنه) و چنانچه سید محقق داماد قدس سره القدوسی فرموده (هو کل - الوجود و کله الوجود و کل العلم و کله العلم و کل القدره و کله القدره الخ) است پس این اوصاف و معانی در مقام ذات خداست و عین آن ذات یگانه و یکتاست .

(تنبیه دوم) وجود حق نامتناهی است و ما فوق نامتناهی و فوق فوق آن و از حد و جسم و جسمانی و اعراض و ماده و مدت منزله و برتر است و طول و عرض سلسله عقول و نفوس و اجسام و افلاک و کرات و عناصر و بسائط و هر کبات بی نهایت عالم همه در ظاهریت و باطنیت آن وجود فوق بی نهایت مستهلک است و آن یک ذات را باعتبار لحاظ خود او و سلب جمیع معانی اعتبارات مقام هو و مقام احدیت ذاتی و مقام لاسم و لارسم و مقام عماء امکان و غیب الغیوب خوانند و بلحاظ آنکه واحد جمیع کمالات بذات است مقام الهیت و مقام واحدیت و عالم اسماء و صفات و مقام جمع خوانند و بلحاظ تجلی و احد عام مقام رحمانی و ربانی و مشیت فعلیه خوانند و بلحاظ تجلیات خاص مقام اسماء خاصه گویند و هکذا (تنبیه سوم) ایجاد حق عبارت از انفصال فرد وجود از او برای ممکنات نیست بلکه ایجاد ممکنات بتجلی و اشراق اوست بعالم و عوالم نامتناهی همه بیک اشراق نور وجه و یک تجلی فعلی اوقائم و یابدار است (و بنور و جهک الذی اضاء له کل شیء)

(یا من کل شیئی قائم به) (کل شیئی موجود به) (و کل شیئی هالک الا وجهه)

و کلیه ماهیات عوالم نامتناهی مجردات و مادیات یک فروغ و یک تجلی و یک اشراق اوست .

(هر دو عالم یک فروغ نور اوست گفتیم پیدا و پنهان نیز هم)

(وما امرنا الا واحده)

و این یک تجلی هم یکی بوحدت عددی نیست بلکه مانند وحدت حق وحدت حقه حقیقیه واحدی است که ثانی و غیره در مقابل او وجود ندارد .

همه هر چه هستند از آن کمترند که با هستیش نام هستی برند

و آن رحمت و اسعه حق بر همه اشیاء و وجود منبسط بر کل ماهیات است و ماء حیوای ساری در او عیه ممکنانست که از سماء مقام عالی احدیت نازل گردید و ظروف امکانی همه بقدر استحقاق خود از آن بهره یافت (انزلنا من السماء ماء فسالت اودیه بقدرها) و این یک تجلی باعتبار اضافه اش بمفیض واحد است و ظل واحد حقیقی و نور وجه و وجه الله الواحد و امر الله الواحد است و باعتبار اضافه آن بمستفیض متکثر گردد و در عین اینکه خود نجوهر و ندعرض است تعیین جوهری و عرضی یابد مانند اضافه آفتاب شهرها و دیارها بخورشید که یک آفتابست بی هیچ شکل و وضع و هزاران شکل نسبت بصحن خانه هادارد و جهت تکثیرش اعتباری و جهت وحدتش حقیقی است که تجلی واحد واحد است تکرار و تکثیر در تجلی نیست (لا تکرار فی التجلی) زیرا تکرار در تجلی لازمه اش تکرار در متجلی است و چون بادله توحید متجلی واحد است تجلی نیز واحد است بآن نحو وحدت حقیقی که در متجلی است نه وحدت عددی و باز این تجلی که در لسان اهل حکمت و معرفت باصطلاحات بسیار تعبیر کنند (در آخر جلد اول حکمت الهی بیان شده) از حیث تحقق و انبساط او بر کل ماهیات وجود منبسط و هویت ساریه نامند از جهت نور و ظهور عالم باو و بقای او و فنا و استهلاك همه حقایق کونیه در آن حقیقت ربانی مسمی بوجه الله الباقی و از جهت سعه و شمول آن بر کلیه ماهیات امکانی رحمت و اسعه و هکذا بر حسب هر لحاظ مسمی بنامی است و همه همان یک تجلی بدون تکثر در ماهیات متکثر است. (الکل عبارت و انت المعنی یامن هو للقلوب مغناطیس)

(تنبیه چهارم) هر چه در مقام حقیقت الهیه از الفاظ و عبارات اطلاق شود معنی همه از آرایش بماده و مدت پاك و منزله است و مشیت الهی را زمانی از آن جهت که منسوب بذات ازلی حق است نتواند بود و چنانکه ذات حق منزله از ترکیب ماهیت و وجود است بلکه بی حد و نهایت است و فوق بی نهایت و ماهیت یعنی حدودی ندارد شیئیت و ماهیتش وجود حقیقی و حقیقت وجود نامتناهیست و از تمام معانی امکانی مبراست (تنزه عن مجانسه مخلوقاته) است اوصاف و اسماء و افعال الهی هم از حیث اضافه باو منزله از حدود و زمان و کیف و غیره و از تقدیر مادی و مدی برتر است و با امور زمانی و مکانی و مادی قیاس نشود پس از

الفاظی که در این باب گفته شود نباید زمان و مکان تصور کرد و کم و کیف و وضع در آن پنداشت لذا شخصی خدمت امام عرض کرد (اللہ اکبر) خدا بزرگتر است امام فرمود (اکبر من ای شیئی) از چه بزرگتر است؟ عرض کرد (اکبر من کل شیئی) از هر چیز بزرگتر است حضرت فرمود چنین نیست و این معنی بر خدا روانیست که تصور کنی خدا از سایر موجودات بزرگتر است که در حقیقت بزرگی خدا را تصور از جنس بزرگی موجودات کنی منتهای امر بزرگتر از سایر اشیاء بلکه معنی (اللہ اکبر) یعنی خدا بزرگتر از آنست که در حد و وصف اندیشه در آید و یا با خلق تناسبی که خلق را با یکدیگر است داشته باشد و اضافه ای جز اضافه اشراقی و قیومی که نفس خلق و ایجاد است با عالم پیدا کند و هیچ لفظ و عبارت بلکه هیچ تصور و عقل و فکر حکایت از مقام ذات او و تجلیات او نتواند کرد پس اگر در کتاب بزرگ آسمانی و یا کلمات مقام نبوت و امامت یا حکمای الهی و عالمان و عارفان ربانی کلامی بود که ظاهرش تجسم و آرایش صفات خلقی بود همه تأویل شود به معنایی که منزله از جسم و جسمانی وحد و تعین خلقی است مانند (ید اللہ عین اللہ و کره اللہ و مکر اللہ و علی العرش استوی و و) همه بالضروره من الشرع و العقل بمعنایی ارجاع شود که منزله از حد خلقی و مناسب مقام لاحدی فوق نامتناهی الهی است) پس از توجه باین تمبیحات مذکور گوئیم

ایمان ثابتہ عرفاً و متصوفہ

حقیقت وجود و صرف الحقیقة مقام احدیت ذاتیه است و آن مقام لاسم و لارسم و لانعت و لاصفت است و ظهور آن حقیقت بر ذات خود بجمیع کمالات مستجن در مقام احدیت مقام واحدیت و عالم اسماء و صفات است بنحو الجمع یعنی ظهور الهیت بر ذات خود بتمام اسماء حسنی و صفات علیا چون (اللہ) وجود و حقیقت مستجمع جمیع کمالات است و در این مقام که ظهور اسماء الهی است چون بمقتضای حب ذاتی و عشق حقیقی حقیقت الوجود بظهور کمالات خود آن حب تقاضای مظهر و مجلای خاص بر هر اسم کند تا در آن مظهر معانی متقابلمانند لطف و قهر و رحمت و غضب و معطی و مانع و محیی و ممیت و غیر متقابله آثار خصوصی آن اسم بظهور پیوندد و کمالات و معانی جمعی در اسم اللہ بنحو فرق و تفصیل در منصفه ظهور آید .

ظهور اشیاء بر دو گونه است

و ظهور آن معانی و مظاهر دو گونه است ظهور بوجود علمی و عینی ظهور علمی آنها بوجود تبعی اسماء الهی (اعیان ثابته) است پس اعیان ثابته عبارتند از ظهور و حصول و ثبوت علمی صور اسماء ثابته عینیه الهی بنحو تفصیل بواسطه ظهور ذات بتمام اسماء و صفات و این ظهور علمی اعیان است که بتجلی ذاتی است باصطلاح (تجلی جلا و تجلی فیض اقدس) است و ظهور عینی اعیان ثابته که (بتجلی استجلایی و فیض مقدس) است ثبوت و تحقق ماهیات در خارج است.

و اعیان ثابته بیش از فیض اقدس و تجلی ذاتی در مقام احدیت اصلا وجود علمی و عینی نداشتند که

بود اعیان جهان بی چند و چون ز امتیاز علمی و عینی مصون
و بتجلی فیض اقدس وجود علمی یافتند و باز بتجلی دوم تجلی فعلی و فیض مقدس وجود
خارجی گرفتند که عارفی گوید :

اعیان همه شیشه‌های کونا کون بود افتاد در آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که زرد بود یا سرخ و کبود خورشید در آن بدانچه بنمود نمود

توافق نظر عارف و حکیم

و چون ظهور این معانی متأخر از مقام احدیت ذاتیه است و مترتب بر تجلی ذات پس از نظر علمی میتوان گفت عالم اعیان ثابته همان عالم عنایت و نظام علمی ربانی است که ظهور کلیه ماهیات امکانی است در علم حق بدون تکثر و منزه از حدود ماده و مدت و چون علم حق بذاتش عین ذات و علم وی بنظام ربانی که صور مرتسمه و لوازم ذات مقدسه خواندند متأخر از مقام ذات است چون ذات علت مستقل تام نسبت بنظام ربانی و نظام ربانی علت تام نظام کیانی است پس بلسان عارف بتجلی و بلسان حکمت بعلمیت تامه تعبیر شده (که آنهم تجلی علت در معلول است) پس ذات را بر علم تفصیلی که عالم اعیان ثابته بلسان عارف و عالم نظام ربانی بلسان حکماء است تقدم است و از جهت موجود بوجود تبعی علم حق اعیان

ثبوت دارند و از جهتی که موجود بوجود خاص خود نیستند معدومند و این وجود تبعی را عارفان ثبوت نامیده‌اند و چون اعیان ثابت آنجا (یعنی در مقام علم) بوجود خاص خود موجود نیستند بلکه بوجود عالم که ظهور حق است بذات خود موجودند پس چنانکه سیدالعارفین امیرالمؤمنین فرموده و در لسان سائر ائمه طاهرین بیانات مختلف آمده (عالم از لامعلوم) علم حق را که عین ذاتست مقام تقدم بر معلوم است بتقدم ذاتی علی و معلوم که اعیان ثابتند متأخر از حق بتأخر ذاتی معلولی است چنانکه نظام ربانی مشائین هم متأخر از ذات و عالم ذات بذات است و از این تأخر است که تعبیر بعوارض ذات مقدسه و صور مرتسمه کردند پس معلوم شد که ثبوتات ازلیه متکلمین که سخنی نامعقول و موهوم و بدیهی البطلان بود غیر سخن عارفان و اعیان ثابته متصوفه است که طبق کشف و شهود و عقل و برهان تواند بود چون متکلم معتزلی برای ثبوتات ازلیه در حال عدم ثبوت بدون هیچگونه وجود (علمی و عینی) قائل بود و این سخن تناقض است چون ثبوت عین وجود است اما عارفان وجود تبعی اعیان ثابتها را بوجود حق و ظهور اسماء الهی تعبیر به ثبوت کرده‌اند مقابل وجود عینی پس اعیان ثابته در حال عدم ثابتند یعنی موجودند بوجود علمی و معدوم بوجود عینی و بهر حال اگر مراد متصوفه هم از اعیان همان معنی ثبوتات ازلیه متکلم بود البته باطل بود و اختلاف در تعبیر موجب صحت این و بطلان آن نباشد

حکومت اعیان ثابته در وجود

برای اعیان ثابته نسبت بوجود حاکمیت و محکومیت در هر عالم است یعنی هم وجود حاکم بر اعیانست از جهت ظهور دادن آثار و شئون آنها در عالم و در خارج و هم اعیان حکومت بر وجود کنند باعتبار آنکه وجود که نه جوهر و نه عرض و نه کلی و نه جزئی و نه نه نه باعتبار تجلی و ارتباط با اعیان باین احکام موصوف گردد و تجلی این حقیقت واحد بی تعیین با حکام تعینات در عالم کثرت در عین وحدت پدید آید. (ولایعلم الحق غیر الله)

دوم قول متکلمین است

که علم حق را بثبوتات ازلیه دانسته‌اند یعنی برای ماهیات موجوده خارجی قبل از وجود نبوتی در حال عدم قائل شدند و آن ثبوت را مستثنی از علت پنداشتند و علم حق را

در ازل بواسطه ثابتات و ماهیات ازلیه اشیاء گفتند و البته چون وجود و ثبوت يك معنی است پس ثابتات ازلی به معنی موجودات ازلی است و ثبوت قبل از وجود و ایجاد تناقض و بالضروره باطل است و هر ثابتی موجود است و معتزله از آن بلاطائلاتی بسیار افتادند که علم حق را حادث نتوانستند گفت از طرفی دیگر خلق را هم حادث زمانی دانند اینجا باشکال صعوبت برخوردند که علم حق چگونه قدیم و ازلی تواند بود در صورتی که معلوم حادث و در ازل معدوم بوده و عاقبت فکر کوتاه آنان باین رای سخیف ضروری البطلان (تفکیک ثبوت از وجود و قول بثانبات ازلیه) قائل شدند و اوهام بسیار در این باب و گفتار بی اساس تخیلی و اغلوطنه و جدایات ناشی از جهل در کتب کلام و حکمت برانگیختند مثلاً برخی در علم حق که متعلق بتمام کلیات و جزئیات عالم است گفتند معدومات ثابتة در عالم علم حق بتمام اوصاف کلی و جزئی ثبوت بدون وجود داشتند و عوارض مشخصه اشیاء هم در عدم با آنها ثابت بوده مثلاً جمشید، شاه محمود با تاج و لباس خاص در علم حق ثبوت داشته است و هکذا زبد و عمر با قلنسوه و قبای سرخ، زرد خود در عدم ثبوت داشته و همه حالات جزئی شان ثبوت بلا وجود داشته

برخی سخنانی بخلاف این گفتند و اشیا را در عدم و حال ثبوت باوصاف کلی و بدون جزئیات که در خارجند پنداشتند و چون گفتارشان در این موضوع لغو است از آن گفتار سخن را کوتاه کرده بقبول اشراقین اسلام میپردازیم

سوم قول اشراقین حکمای اسلام است

که علم حق را بذاتی و فعلی تقسیم کرده و علم ذاتی را نفس ذات و فعلی را نفس موجودات عینی گیرند یعنی تمام عرصه اقلیم هستی بمنزله ذهن حق است چنانچه هر چه در ذهن انسانست علم و معلوم و معلول اوست همین گونه عالم بتمام مراتب الوجودیه لوح علم خدا و صفحه آفرینش صفحه ذهن و علم حضوری خداست و چنانچه انسان در علمش بصور علمی خود محتاج واسطه در انکشاف نیست ایزد متعال هم در انکشاف و علم بموجودات عالم محتاج بهیچ واسطه نیست و وجود عالم که اشراق خود اوست علم فعلی اوست پس گفتند علم ذاتی حق مقدم بر ایجاد و علم فعلی حق عین ایجاد و نفس وجودات عالم است و علم ذاتی را بسیط و اجمالی در مقابل علم تفصیلی فعلی گفتند

و اول را منشاء علم ثانی و ظهور حقایق در عالم عین شناختند و برهان نشان بر این که علم و معلوم حق بعالم یکی است آنست که چون ذات حق علت ذوات موجودات است و علم او بذات علت علم اوست بموجودات پس چون ذات حق و علمش بذات هر دو یکی است حقیقتاً و این دو علت ذات موجودات است و علم بموجودات است پس باید ذات موجودات و علم حق بموجودات این هر دو یکی باشند تا صدور کمترین از علت واحد لازم نیاید پس نتیجه آنکه علم حق بموجودات نفس موجودات عالم است و حق را بصور عام ارسامی که مشابهن گفته اند و مثل نوریه که افلاطونین گفتند و غیره هیچ احتیاج نیست و عالم بتمام مراتب بی واسطه نزد حق حضور دارد و بعلم حضوری بتمام کلی و جزئی عالم عالم است .

(چهارم قول) افلاطون الهی است که علم حق را به مثل قائمه بالذات داند یعنی

هر نوعی که در عالم موجود است مثال او یعنی يك فرد مجرد محیط بتمام کمالات این نوع در عالم الهیت متمثل نزد حق است و حق بتمام انواع و افراد موجودات مادی بواسطه تمثل آن فرد مجرد عقلانی عالم است

و از این روی این قول را بر گزید که پنداشت عالم ماده و مدت را که دستخوش تغییرات و زوال و تحولند اگر يك مثال مجرد از ماده و مدت نزد حق برای علم او بدین امور قائل نشود لازم آید علم خدا بمادیات دستخوش احکام ماده شود و تغییر پذیر گردد و باین سبب فرد مجرد عقلانی را مالک علم حق و متمثل نزد خدا بعلم حضوری دانست و عالم مادون را متمثل در مثل نوریه شناخت و علم حق را بمادیات بواسطه حصول آنها بنحو تجرد در مثل پنداشت تا تغییر در علم لازم نیاید اما اشراقیین گفتند مادیات خود نسبت بحق مجرداتند و احتیاج بمثل مجرد نخواهد بود و از این جهت که علم خدا هستند مادیات مجرد و برتر از حد زمان و مکانند و بدون تغییر و تبدیل و این مسئله را در جلد اول حکمت الهی رجوع کنید در مسئله علم حق توضیح داده ام و اینجا تکرارش لزوم ندارد

(پنجم قول) بعضی حکماء و متکلمین است که علم حق بذات او را عین علم بموجودات

دانسته اند یعنی حضور همان صورت بسیط و وحدانی ذات مقدسه در نزد ذات حضور همه اشیاء نامتناهی است و علم تفصیلی بهمه موجودات بی نهایت است

(ششم قول) بعضی حکماء است که ذات حق را که علت بیواسطه عقل اول است علم تفصیلی بعقل اول دانسته و علم اجمالی بما بعد عقل اول و همچنین هر يك از موجودات سلسله طولی ذات علت بمعلول بی واسطه خود علم تفصیلی و بواسطه علم اجمالی است

(هفتم قول مشائیین) است که حکیم فارابی هم ظاهرأ این قول را در این کتاب و سایر کتبش قائل است (گرچه در این رساله فصوص فص ۱۱ علم را همان علم اجمالی درعین کشف تفصیلی دانست) اما قول بارتسام و قائلین باین قول که در فص بعد ظاهر قول حکیم فارابی نیز همانست علم حقر اصول مرتسمه در ذات مقدسه از جانب ذات نه از طرف موجودات دانند و علم را قسمت بفعلی و انفعالی کننده گویند یا خود ذات عالم اشیاء صوری کند و بعد آن صور را موجود کند یا آنکه صوری در خارج موجودند و عالم از آنها انتزاع صورت علمی خود کرده قسم اول فعلی دوم انفعالی است و علم واجب تعالی از قسم فعلی است یعنی ذات مقدسه حضرت احدیت بذات خود انشاء صور اشیاء را فرموده بدان ترتیبی در صور که علم بذاتش اقتضا نموده و طبق نظام علمی ربانی نظام خارجی عالم آفرینش را موجود ساخت پس البته نشاید گفت که حق اول ابداع اشیاء بقدرت کامله فرموده بعد از ایجاد آنها از جهت آن اشیاء متأثر شده و علم بآنها پیدا کرده زیرا فاعلی که بقدرت ایجاد کند قدرت مقدم بره مقدور است و باید علم هم مقدم بره موجودات باشد نه آنکه از قبل موجودات و گفتیم که این ترتیب در نظام کیانی بر طبق نظام علمی ربانی است یعنی بدان ترتیب که در علم بوده بخارج آمده اند پس جایز است که گوئیم صور علمی هم بعضی علت و بعضی معلول هستند و محققاً باید دانست که حق از ذات مقدسه علم بتمام اشیاء دارد زیرا چون حق ذاتش را مشاهده بذات خود کند عین قدرت مستعلیه را که علت ذاتست بر عالم مشاهده کرده و چون آن قدرت مستعلیه که علت کل است و آن عین ذاتست (شهود شود) تمام معلومات مرسومه باشند زیرا علم بهر چیزی از راه علت اوست (ذوات الاشیاء لا تعرف الا بسببها) پس علم بذات سبب علم بهمه موجوداتست و چون موجودات را ترتیب سببی و مسببی است مثلاً گوئیم علم حق بطاعت عبد که آن طاعت نیز بتقدیر اوست و واسطه علم حق است بسعادت و نیل رحمت عبد و همچنین علمش باینکه اثر ثوابش دائم است سبب

علم بر اینکه فلان بنده چون داخل بهشت شود بدوزخ برنگردد خلاصه علمش به موجودات قبل از موجودات باشد ولی نه قبلیت زمانی بل که قبلیت ذاتی

اقسام قبلیت و بعدیت

و اینجا لازم است اقسام قبلیت و بعدیت را شرح دهیم مشائین که حکیم فارابی هم بر آن است قبلیت را بر پنج قسم دانند.

(۱) تقدم بالزمان (۲) تقدم بالطبع (۳) تقدم بالعلیة وبالذات (۴) تقدم بالرتبه عقلی یا حسی (۵) تقدم بالشرف و در کتب متأخرین مانند سید داماد قدس سره و صدر المتألهین سه قسم دیگر هم بر آن افزودند (۶) تقدم بالمهیة (۷) تقدم بالحقیقه (۸) تقدم دهری و سرمدی توضیح آنکه تقدم چیزی بر دیگری یا (قبلیت زمانی) است مثل مقدم بودن پیر بر جوان که زمان وجود پیران پیش از جوانان است و مالک این تقدم نفس زمان است که خود متقدم و متأخر بذاته و سبب حکم تقدم و تأخر زمانیاست زیرا زمان که مقدار حرکت (جوهر یا حرکت وضعی کرات) است بذاته غیر قار الذات و بذاته متقدم و متأخر است و وجودات زمانی تقدم و تأخرشان بوقوع آنها در قطعات زمان خواهد بود.

(یا قبل بالطبع) و آن تقدم علت ناقصه است بر معلول که معلول بدون آن موجود نشود ولی آن علت ناقص بدون معلول تواند بود مثل تقدم واحد بر اثنین که دویی یکی موجود نتواند شد ولی يك بی دو تواند بود و مانند تقدم چوب بر کشتی که چوب بدون کشتی تواند بود و کشتی بدون چوب نتواند

(دیگر قبلیت بالترتیب) و آن یا حسی است چون تقدم صف اول بر آخر در نماز یا در لشکر و آن باعتبار است و قلبش ممکن است

چون که گله باز گردد از ورود پس رود آن بز که پیش آهنگ بود یا ترتیب عقلی است چون تقدم جنس بر نوع بر فرد و این هم باعتبار عقل است که اگر فرد را مقدم گیری نه جنس اعلا را ترتیب بعکس شود یعنی فرد بر نوع بر جنس مقدم است

(دیگر قبلیت بالشرف است) و آن مثل تقدم فاضل بر مفضول که حکیم فارابی اینجا مثال زد و توهم نشود که در این مثال حکیم فارابی بمذاق خاصی سخن گفته زیرا از تقدم ابابکر بر عمر لازم نیاید تقدم آنان بر علی علیه الصلوة والسلام و ممکن است برای ابابکر تقدم از جهتی که ابابکر تقدم در اسلام داشت نسبت بعدر قائل شد و حکیم بزرگواری مانند وی معلوم است با وجود علی (ع) که باب مدینة العلم است و سیدالاحکماء الهی است دیگری را مقدم بر او نشمارد و با وجود این (مذهب عاشق زندهها جداست) (دیگر قبلیت بالذات) و آن مثل تقدم علت تامه بر معلول که عقل وجود علت را احق و اولی و اقدم بر معلول داند و آن مثل اراده و قدرت مستعلیه حق بر وجود اشیا که تقدم زمانی بر مذاق حکیم ندارد ولی تقدم ذاتی دارد چنانکه نتوان گفت خورشید اولست در زمان و روز بعد ولی توان گفت خورشید اولست در وجود و روز بعد همچنین نتوان گفت خدا و اراده و قدرت او در زمان مقدم بر عالم است و توان گفت که بالذات مقدم است یعنی در اصل حقیقت وجود حق و قدرت و اراده او بر ممکنات تقدم ذاتی دارد

(دیگر قبلیت بالمهية) مانند تقدم ماهیت جنس و فصل بر ماهیت نوع و حیوان و ناطق بر مفهوم انسان که مفهوم انسان متأخر از مفهوم حیوان و ناطق است .
 (قبلیت بالحقیقه) مانند تقدم وجود در تحقق بر ماهیت که وجود اولاً بالذات متحقق و ماهیت ثانیاً بالعرض و المجاز تحقق دارد و مانند تحقق وجود حق بر خلق عند بعض -
 الاحکماء که وجود وصف حقیقی و ذاتی واجب متعال است اما وصف عرضی و مجازی ممکنات است

(دیگر تقدم دهری) که قول میرقدس سره است که عالم را متأخر از حق بتأخر دهری و سرمدی داند و بر حق تقدم سرمدی واقعی قائل است پس گوئی علم و اراده حق بتقدم واقعی یا ذاتی هست سپس اشیا و نگوئی اشیا هستند سپس علم و اراده حق و این است مراد مشائین و حکیم فارابی از تقدم نظام علمی ربانی بر نظم کونی و حقیقت اقوال را با شرح بسیط و نقض و ابرام و ادله آنها بکتاب مشروح فلسفه مثل قبسات شفا و اسفار و مبدء و معاد رجوع شود

«قول هشتم» که احق اقولست عام اجمالی درعین کشف تفصیلی است و آن قول محققین حکماء و صدر المتألهین است که گویند چون ذات حق وجود بحت بسیط است و بسیط الحقیقه کل الاشیاء است پس عام بذات بسیطش که علم حضوری بذات است همان عام حضوری بذات بسیط علم تفصیلی بکل موجود است پس بنا بر این قول علم تفصیلی سابق بر ایجاد درست شود که نه مانند قول اشرافیین علم تفصیلی بدموجودات را عین آنها دانست و عام سابق بر ایجاد را عام اجمالی شناخت و هم در این قول انکشاف تفصیلی موجودات کلیه و جزئیه محتاج بصور مرتسمه و با مثل افلاطونی و غیره نیست (حضرت مولی فرمود) (عالمها قبل ابتدائهم محیطاً بحدودها) و این معنی علم سابق در سخنان مقام رسالت و ولایت بسیار است در کلام معجز نظام حضرت امیر و حضرت سجاد و حضرت رضا و حضرت صادق علیهم السلام و ارداست و آراء دیگر هم اگر در مسئله هست باز گشتش بهمین هشت قول است چنانکه رأی حکیم فرفورس یونانی که قائل بانحد اقل و معقول است و با اشکال ورد و جواب آن در این کتاب در مبحث ادراکات گذشت که گویند چون حق بسیط الحقیقه است و بسیط - الحقیقه کل الاشیاء است پس علم ذاتی که عین ذات الهی است عین علم بمراتب موجودات تواند بود مأل این رأی یا بقول پنجم است یا بقول هشتم که ذکر شد و این ملخص مباحث بسیاری است که در کتب حکمت و کلام و عرفان ذکر شده و آرائی دیگر اگر هست چندان قابل ذکر نیست والله العالم بحقایق الامور (و این فص محتاج بتلخیص است

خلاصه فص (۶۲)

علم ایزد تعالی بجهان آفرینش علم فعلیست نه انفعالی بدین معنی که علم او سبب پیدایش جهان است نه جهان مؤثر و موجد علم و بناست او را مانند خویش که بتاثر از موجودات خارجی علم پیدا کنیم قیاس کرد تا آنکه حوادث را سبب علم ازلی پنداریم بلکه علم واجب بموجودات از جهت علم بذات و شهود حقیقت خویش خواهد بود . باین بیان که او چون ذات خویش را مشاهده کند در حقیقت علت تامه و قدرت کامله بر جهان آفرینش را مشاهده نمود و معلوم است که علم بعلم مستلزم علم بمعلوم خواهد

بود پس از علم بخود علم محیط بهممه عالم خواهد داشت لیکن در علم بر حسب مراتب وجود توتیب و سببی و مسببی محقق باشد یعنی تقدم بالعلمه در مراتب علم او واقع است زیرا علم ایزد بطاعت بتده سبب علم بشمول رحمت او باشد و علم او باینکه ثواب ابدیست سبب علم باینکه چون کسی بجدت شرافت هرگز شکنجه دوزخ نخواهد دید پس در حقیقت علمی تقدم بر علمی دیگر تواند داشت ولی این تقدم در زمان نیست که مقدم او مؤخر بفاصله زمانی از یکدیگر جدا خواهد بود بلکه یکی را تقدم ذاتی بر دیگری راست و بدانکه تقدم و مقابله تأخر بر پنج گونه است :

اول تقدم زمانی چنانچه گوئیم پیر قبل از جوان و درخت پیش از میوه است

دوم - تقدم بالطبع مانند تقدم صانع بر صفت یا يك بردو که مقدم بدون مؤخر وجود تواند داشت ولی مؤخر و حالست بدون مقدم بوجود آید

سوم - تقدم بالرتبه و آن برتبه حسی و عقلی منقسم شود حسی مانند تقدم صف پیشین بر صف پسین هر گاه قبله را مأخذ گیریم عقلی مانند تقدم جنس بر نوع هر گاه معانی کلیه عامه را مبداء فرض کنیم

چهارم - تقدم بشرف مانند تقدم (علی ع بر همه) و یا تقدم ابو بکر بر عمر (چه یکی پیش از دیگری بشرف شرافت)

پنجم - تقدم بالذات و آن تقدم باسناد قاطع وجود است چون تقدم اراده ازلی واجب بر وجود عالم که با وجود معیت زمانی و بی هیچ فاصله بر حسب زمان باز اراده ازلی واجب مقدم بر وجود آفرینش است زیرا که گوئیم جهان باراده حق بوجود آمده نه اینکه اراده و از جهان وجود یافته .

ذی صفت و صوم

لَيْسَ عِلْمُهُ بِذَاتِهِ مُفَارِقًا لِذَاتِهِ بَلْ هُوَ ذَاتُهُ
وَ عِلْمُهُ بِالْكَلِّ صِفَةٌ لِذَاتِهِ لَيْسَتْ هِيَ ذَاتُهُ بَلْ

لَا زِمَّةٌ لِدَاتِهِ وَفِيهَا الْكَثْرَةُ الْغَيْرُ الْمُتَنَاهِيَّةُ
يَحَسَبُ كَثْرَةَ الْمَعْلُومَاتِ الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِيَّةِ وَيَحَسَبُ
تُفَاقِةَ الْقُدْرَةِ وَالْقُوَّةِ الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِيَّةِ فَلَا كَثْرَةَ
فِي الذَّاتِ بَلْ بَعْدَ الذَّاتِ فَإِنَّ الصِّفَةَ بَعْدَ الذَّاتِ
لَا بِالزَّمَانِ بَلْ بِتَرْتِيبِ الْوُجُودِ لَكِنَّ لِنَتِلكَ الْكَثْرَةَ
تَرْتِيبَ سَبَبِيٍّ يَرْتَقَى هُوَ إِلَى الذَّاتِ يَطُولُ شَرْحُهُ
وَ التَّرْتِيبُ يَجْمَعُ الْكَثْرَةَ فِي نِظَامٍ وَ النِّظَامُ وَحْدَةٌ
مَا فَإِذَا اعْتَبِرَ الْحَقُّ ذَاتًا وَ صِفَاتًا كَانَ الْكُلُّ فِي
وَ حِدَتِهِ فَإِذَا كَانَ الْكُلُّ مُتَمِّلاً فِي قُدْرَتِهِ وَ عِلْمِهِ
يَحْصُلُ الْكُلُّ مَعْرَاضًا عَنِ اللُّوَاحِقِ ثُمَّ يَكْتَسِي الْمَوَادَّ
فَهُوَ كُلُّ الْكُلِّ مِنْ حَيْثُ صِفَاتِهِ وَ قَدْ اشْتَمَلَتْ
عَلَيْهَا أَحَدِيَّةُ ذَاتِهِ

واجب تعالی هم عالم بذات مقدسه خود است وهم عالم بغير ذات است وليکن
علمش بذات عين ذاتست و علمش بغير زائد بر ذات و از عوارض ذات است (بنابر
عقیده مشائین و حکیم فارابی که علم حق را صور مرتسمه دانستند) و چون بعضی
علم بذات و علم بغير را بنفس ذات و عين ذات دانسته اند و بر حسب نظر مشائین اين عقیده
درست نيابد زيرا لازم آيد کثرت در مرتبه ذات چون علم بموجودات کثيره لابد بصوره
متکثر باشد و دره قام ذات احديت صور متکثره باطل است و محال از اين جهت مشائین
علم بذات را عين ذات و علم بغير را متأخر از ذات و صفت عارض ذات مقدسه دانسته اند و حکیم
فارابی در اين فص موافق مشائین گويد علم واجب بذاتش مفارق و مباین از ذات احديت نيست
بلکه عين ذاتست و علم او بکل موجودات صفت ذات و غير ذاتست در علم و صفی

که لازم ذاتست کثرت غیرمتناهی معلوم پدید آید و باز کثرت در معلوم است نه در علم که علم وصفی عین ذات واحد و علم فعلی نیز اشراق ذات واحد و واحد است و معلوم نامتناهی است از آن رو که ذات را قدرت و قوت بر فعل غیرمتناهی است پس کثرت در ذات نیست بلکه در ما بعد ذاتست چون ظهور کثرت در علم فعلی حق است و فعل البته بعد از ذات باشد لکن این بعدیت بالزمان نیست بلکه بالذات است که بیانش گذشت و چون کثرت موجودات بترتیب سببی و مسببی است و تمام اسباب منتهی بذات حق شود که بیان تفصیلی آن کتابی مبسوط خواهد و آن و باختصار بیان شد و از طرز این مختصر تفصیلاً خارج است و هر کثرت را که نظم و ترتیب باشد آن نظم جهت وحدتی است بر آن کثرت پس ذات حق در مقام ذات که وحدت صرف است در مقام علم وصفی که ظهور کثرات غیرمتناهی در نظام ربانی و صور مرتسمه است نیز از جهت ترتیب و نظم آن کثرات را بحق وحدتی حاصل است و الا چون صور مرتسمه که نزد مشأ علم وصفی حق اند صادر از ذاتند بقاعده الواحد تا جهت وحدتی در آنها نباشد از آن ذات واحد صادر نشود پس حضرت حق در ذات و صفت یکتاست و در علم حق تمام موجودات بی شائبه عوارض مادی و نواقص امکانی ظهور دارند (چنانکه در بیان اعیان ثابته گذشت) پس علم فعلی و اسم حقیقی عالم و صفت علم حق محیط بر کل اشیاء است و چون ذات مشتمل بر این صفت است و این صفت قدرت و علم از ذات احدیت صادر بلکه عین ذات است و فعلی تجلی او و مباین از متجلی نیست و بوجهی عین متجلی است و بوجهی غیر (عینیت از جهت وجود غیریت از جهت حدود) چنانکه حضرت سیدالموحیدین فرمود (داخل فی الاشیاء لا کدخول شئی فی شئی و خارج عن الاشیاء لا کخروج شئی عن شئی) پس ذات کل الکل است چنانچه حقیقه الحقایق و هو هویت و میدالمبادی و غایت الغایات و صور الصور و ذات الذوات و اول الاولین و آخر الاخرین است بهر برهانه و تعاضم سلطانه (و الله بکل شیء محیط)

(نتیجه وصول باین معرفت)

هر آن روحی که با این معانی آشنا شود از دل تصدیق کرد و وجود حضرت حق و علم حضوری او را در همه اشیاء مشاهده کند و خود را همیشه بحضور او بیند و ادب کامل آن سلطان حقیقی

و معشوق کل را نگاه دارد و پیوسته بیاد او و بند کراوصاف جمال و جلال وی بدل و زبان مشغول باشد و اگر غفلت و نسیانی رخ دهد بتوبه و رجوع بخدا تدارک کند و دوری از یاد او را از هر عذاب سخت تر و قرب و انس با حضرتش را از هر لذت بالاتر شناسد و حالتش با خلق که تجلیات معشوقند در کمال رأفت و محبت و عاطفت است و دوستیش با خلق خالص برای اوست و دشمنیش برای باز کردن آیدن خلق بسوی او و آشنا کردن نفوس بآن در گاه است پس جنگ و قهر انبیاء و اولیاء با خلق از راه لطف است چون قهر خدا که در باطن لطف است و از آنان بهیچکس زیان نمیرسد و همه امر و فرمانشان عدل و وجود و احسان است و تمام کار و حرکاتشان حب و عشق و شوق بایزد سبحان و هیچ از خدا جز خدا نمیخواهند که میداند:

از خدا غیر از خدا را خواستن ظن افزو نیست کلی کاستن

و بر بان حال گویند :

پرسند (الهی) را کز دوست چه میخواهی ای بیخبران من هیچ جز دوست نمیدانم

فصل شصت و چهارم

هُوَ الْحَقُّ وَ كَيْفَ لَا وَ يُقَالُ حَقٌّ لِلْقَوْلِ لَ الْمَطَابِقِ
 لِلْمُنْجَبِ عَنْهُ وَ لِلْمُنْجَبِ عَنْهُ إِذَا طَابَقَ الْقَوْلُ وَ يُقَالُ
 لِلْمَوْجُودِ الْحَاصِلِ بِالْفِعْلِ وَ يُقَالُ حَقٌّ لِلْمَوْجُودِ
 الَّذِي لَا سَبِيلَ لِلْبُطْلَانِ إِلَيْهِ وَ الْأَوْلَى تَعَالَى حَقٌّ
 مِنْ جَهَةِ النَّجْبِ عَنْهُ حَقٌّ مِنْ جَهَةِ الْوُجُودِ حَقٌّ مِنْ
 جَهَةِ أَنَّهُ لَا سَبِيلَ لِلْبُطْلَانِ إِلَيْهِ لِكِنَّا إِذَا قُلْنَا أَنَّهُ حَقٌّ
 فَلَا عَنْهُ لَوْ أَحْبَبَ الَّذِي لَا يُعَالِطُهُ بَطْلَانٌ وَ بِهِ يَجِبُ
 وَجُودُ كُلِّ بَاطِلٍ وَ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ

حضرت احدیت حق است و کلمه حق بطور مطلق بر هیچ موجودی جز خدا اطلاق نتواند شد زیرا هر چه غیر اوست معلول اوست و با وجود و با وجود محتاج است و تنها اوست که در ذات و صفات و فعل مستغنی از غیر است ذاتی است متحقق بالذات نه بعینت غیر پس او حق مطلق است و هر چه غیر اوست بذاته باطل الذات و هالك الحقیقه است و لفظ حق مشترك است در معنایی چند که بتمام آن معانی ذات احدیت حق است و کلمه حق بر حضرتش صادق است يك معنی لفظ حق خبری است که واقع با آن خبر مطابقت کند آن خبر را از جهت مطابق (بالکسر) بودن با واقع صدق و از جهت مطابق (بالفتح) بودن حق گویند يك معنی حق موجود حاصل بالفعل است یعنی هر چه از قوه بفعل آمده حق است و يك معنی حق هر موجودی که هیچ عدم و بطلان بسوی ذاتش راه نیابد یعنی ازلی الوجود و ابدی باشد پس بتمام معانی واجب تعالی حق است ولی چون ما اطلاق حق بر وی کنیم اینجا مراد معنی اخیر است یعنی موجودی که ازلا و ابدأ موجود بوده و خواهد بود و کرد بطلان ازلا و ابدأ بر ذیل کمترین تجلی حقانیت او نخواهد نشست و او حقیقی است که در مقابل او همه چیز باطل و ناچیز است که چون لبید شاعر در حضور رسول اکرم (ص) خواند (الا کل شیء ما خلا الله باطل) حضرت فرمود (اصدق شعر قالته العرب) و مهیات اعتباری بحقانیت او فیض وجود و تحقق یافتند (اعطی کل ذی حق حقه) یعنی حضرت حق هر ماهیت ذی وجودی را بحق او که وجود خاص باوست رسانید و الا ما سوی الله مهیات ممکنه بی تجلی و اشراق او باطل و معدوم صرفند و با اشراق او و عنایت و مشیت فعلی او و بنور وجه او اضائه وجود یافتند فسیبحان الذی خلق الاشیاء بنور وجهه الذی اضائه له کل شیء

و اگر حق را موجود ثابت لایتغیر معنی کنیم جامع معانی گذشته و بر حق و شئون حق اطلاق شود لاغیر و البته حق بحقیقت اوست که هیچ تغییر در ذات و اوصاف کمالیه و شئون و تجلیاتش نیست اما خلق همه در تغییر ذاتی و صفاتی و افعالی است (ذلک بان الله هو الحق و ان ما یبدعون من دونه هو الباطل و ان الله هو العلی الکبیر) این گردش روز و شب و جنبش منظم آسمان و زمین را بشما ارائه دادیم تا بدانید که تنها خدا حق است و هر چه غیر او خوانند همه باطل است و منحصرأ خدا بلند مرتبه و بزرگ و بزرگوار است و همه

درمقابلش پست و ناچیز و باطل‌الذاتند حقت کلمته و آیاته

فصل شصت و پنجم

وَ هُوَ تَعَالَىٰ بَاطِنٌ لِأَنَّهُ شَدِيدُ الظُّهُورِ
 غَلَبَ ظُهُورُهُ عَلَى الْأِدْرَاكِ فَخَفِيَ وَ هُوَ ظَاهِرٌ
 مِنْ حَيْثُ أَنَّ الْأَنْوَارَ يُنْسَبُ إِلَى صِفَاتِهِ وَ يَجِبُ
 عَنْ ذَاتِهِ فَيَصْدُقُ بِهَا مِثْلُ الْقُدْرَةِ وَ الْعِلْمِ يَعْنِي أَنَّ
 فِي الْقُدْرَةِ وَ الْعِلْمِ مَسَاغًا وَ سَعَةً فَأَمَّا الذَّاتُ فَهِيَ
 مَتَمِّعَةٌ فَلَا يُطَّلَعُ عَلَى حَقِيقَةِ الذَّاتِ
 فَهِيَ بَاطِنٌ بِاعْتِبَارِنَا وَ ذَلِكَ لِأَنَّ جِهَتَهُ وَ إِيَّاكَ إِذَا
 اسْتَنْسَبْتَ كَلَامًا مِنْ صِفَاتِهِ تَعَالَى قَطَمَكَ ذَلِكَ عَنِ
 عَنِ مَعْرِسِ الْجِسْمَانِيَّةِ فَوَلَّتْ إِلَى إِدْرَاكِ الذَّاتِ
 مِنْ حَيْثُ لَا يُدْرَكَ فَالْتِنَادُتُ بِأَنَّ تُدْرَكَ أَنْ لَا
 تُدْرَكَ فَلِذَلِكَ عَلَيْكَ أَنْ تَأْخُذِينَ بِطَوْرِهِ إِلَى
 ظُهُورِهِ فَيُظْهِرُ لَكَ عَالِمَ الْأَعْلَى وَ عَالِمَ الرَّبُوبِيَّةِ
 عَنِ الْأَفُقِ الْأَسْفَلِ وَ عَالِمِ الْبَشَرِيَّةِ

درفصوص گذشته که معانی ادراک را بیان کردیم و سبب آنچه ظاهر با ادراک شود
 و آنچه ادراک نشود و مخفی از قوت مدرك مانند مشروح نمودیم در حقیقت مقصود بالذات و
 غرض حقیقی ما این بود که بهالعیان بفهمانیم که واجب تعالی را خفا و پنهانی از جانب او نیست
 بلکه در منتهای ظهور و در کمال پیدائی است و قوای ادراکی عقلی و غیره در مقابل آن

وجود نامحدود نامتناهی الظهور متهورند و از شغل ادراك او معزول پس گوئیم حق باطن است از جهت شدت ظهور و چون ظهورش بر ادراك غالب و قاهر است پس مخفی از بصر و بصیرت است یعنی هرگز قوای حسی و قوای عقلی بکنه معرفت او نتوانند رسید و ممکنات کلاً از عقل اول و حقیقت خانمیت تا چه رسد بسایرین با آنکه حظشان از معرفت حق مقول بتمشیک است بهره همه از معرفت او اظهار عجز از معرفت بذات است و خدا ابتدا از همه خفی و باطن ابدی است و باز حق ظاهر است از جهت آنکه همه موجودات آیات او و اشراق نور وجه او و منسوب بصفات او و صادر از علم و قدرت و اراده او هستند و بالضرورة چون علم و قدرت عین ذات است همه از ذات او پدید آمده اند لیکن ادراك خلق باوصاف او راه یابد و از کنه حقیقت ذات او هیچ کس خبری نخواهد یافت پس باطن بودن حق باعتبار ذات مقدسه خود نیست که بذاته و لذاته مخفی باشد بلکه باعتبار عموم قوای مدر که خلق است و الا از جهت خود ظاهر بلکه اظهار از کل است (مراتب معرفت) انسان هر گاه متصف بصفات الله و متخلق باخلاق الله شود و جمال او را در وراء حجاب اوصاف مشاهده کند در آن شهود از خودی فانی و بحق در پیوند و او را نور تجلی مندی از صفات بشری و منقطع از تعین خودی گرداند (چنانکه در نفس کلیه الهیه در شرح حدیث کمیل بیان شد) در مراتب اولیه ریاضت و تزکیه نفس ناطقه عارف و عالم ربانی و حکیم باید نفی انیت خود کند بدین طریق که نخست درخت هستی خود را از زمین جسمانیات بر کند و در باغ قدس ملکوت بنشانند و متصف بصفات حق و فانی در اوصاف او شود و بعداً از فنای در اوصاف ببقای در ذات رسد و آنگاه شهود فنای خود را نیز در شهود ارفانی کند تا بفناء از فنای در اوقای شهودی باو یابد و اینجا مقام توحید و اتحاد است و مقصود از اتحاد نآنست که برخی صوفیان بی دانش و کوتاه فکر پندارند که بنده با خدا یکی شود (تعالی عن ذالك علواً کبیراً) بلکه مراد بمرتبۀ فنا در معرفت حق رسیدنست و آنجا دیگر مجال سخن بلکه خیال و عقل و هوش نیست و در آنحال در صورتی که خود را ندانی و در حیرت نورانی بمانی منتهای لذت و ابتهاج را در آن حیرت و سرگردانی بشهود معشوق دریابی

(کلام محقق طوسی قدس سره القدوسی)

چقدر مناسب است اینجا کلام خواجه بزرگوار استادالبشر و عقل حادی عشر را ذکر کنیم محقق طوسی در اوصاف الاشراف در اتحاد فرماید (و اتحاد نه آنستکه جماعتی قاصر نظران توهم کنند که مراد از اتحاد یکی شدن بنده باخدای تعالی باشد) (تعالی عن ذالک علواً کبیراً) بل آنستکه همه او را بینند بی تکلف آنکه گوید هر چه جزاوست از اوست پس همه یکی است بل چنانکه بنور تجلی او تعالی شانه بینا شود غیر او را نبینند بیننده و دیده و بینش نباشد و همه یکی شود و دعای منصور حسین حلاج که گفته است

بینی و بینک انیدی ینازعنی فارفع بفضلک انیی من الیین

مستجاب شد و انیت او از میان برخاست تا توانست گفت (انامن اهوی و من اهوی انا) و در این مقام معلوم شود که آنکس که گفت (انا الحق) و آنکس که گفت (سبحانی ما اعظم شانی) نه دعوی الهیت کرده اند بل دعوی نفی انیت خود و اثبات انیت غیر خود کرده اند و هو المطلوب) تا اینجا عبارات خواجه رضوان الله علیه بود و با این مقام شهود و فنا و معرفت عین الیقینی بلکه حق الیقینی باز عارف چون از توجه جمال حق بصقع جلال الهی متوجه شود خود را در عین وصال در فراق ابد بیند و در عین معرفت خویش را در جهل و عجز از معرفت داند لیکن باز برای توضیح مقام لازم است متذکر شد که مقام معرفت را درجات و مراتب بسیار است بل بیحد است و هر عارفی از عارفان بالله بمرتبه ای از انوار معرفت حق نائل میشود لیکن مراتب کلی معرفت را میتوان بچهار مرتبه منقسم کرد:

۱ - معرفت عوام که بتقلید و تبعیت از بزرگان عارفان حقیقی است

۲ - معرفت علماء حقه که بمقام علم الیقین از توجه بآیات آفانی و انفسی الهی

رسیده اند .

۳ - مقام معرفت عین الیقین که برای اولیاء اهل مکشفه و علماء ربانی و عارفان کامل

است که در معرفت بمرتبه شهودند و خدا را بچشم باطن بینند و عالم حجاب خدا در نظر آنان نیست بلکه آینه خداست و آنها بحقیقت بلسان شهود گویند (در هر چه نظر کردم

سیمای تو میبینم) (و علیک یا حدی عکفت همتی) کلام امام سجاد ع

۴ -- مقام حق‌الیقینی و معرفت فنا و فناء در فناست که خاص برخی انبیا و اولیاست و اشاره شد آنچه جای سخن و بحث بلکه خیال و وهم بلکه عقل و اندیشه نیست و چقدر مناسب است کلام خواجه طوسی رضوان‌الله علیه را اینجا نیز برای توضیح و تحقیق ذکر کنیم

(کلام محقق در اوصاف الاشراف)

خواجه در کتاب اوصاف الاشراف در فصل چهارم در معرفت باین عبارت فرماید :
 (در معرفت) قال الله سبحانه و تعالی (شهد الله انه لا اله الا الله هو الملائكة و او لو العلم قائماً بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم) پارسی معرفت شناخت باشد و اینجا مراد از معرفت بلندترین از مراتب خداشناسی است چه خداشناسی را مراتب بسیار است و مثل مراتب معرفت چنان است که آتش را بعضی چندان شناسند که شنیده باشند که موجودی است که هر چه باو برسد ناچیز شود و اثر او در آنچه معاذی او باشد ظاهر گردد و چندانکه از او بردارند هیچ نقصانی در او نیاید و هر چه از او جدا شود بر ضد طبع او باشد و آن موجود را آتش خوانند و در معرفت باری تعالی کسانی که باین مثابت باشند مقلدان خوانند مانند کسانی که سخن بزرگان تصدیق کرده‌اند در این باب بی‌وقوف بر حجتی و بعضی که بر تبه بالای این جماعت باشند کسانی باشند که از آتش دود بایشان رسد و دانند که این دود از چیزی می‌آید پس حکم کنند بموجودی که دود اثر اوست و در معرفت کسانی که باین مثابت باشند اهل نظر باشند که بیرهان قاطع دانند که صانعی هست چه آثار قدرت او را بوجود او دلیل سازند و بالای این مرتبه کسانی باشند که از حرارت آتش بحکم مجاورت اثرش احساس کنند و بآن منتفع شوند و در معرفت کسانی که باین مرتبه باشند مؤمنان بغیب باشند و صانع را شناسند و از ورای حجاب و بالای این مرتبه کسانی باشند که از آتش منافع بسیار یابند مانند خبز و طبع و انضاج و غیر آن و این جماعت بمثابت کسانی هستند که در معرفت لذت معرفت دریابند و بدان مبتهج شده باشند و تا اینجا مراتب اهل دانش باشد و بالای این مرتبه کسانی باشند که آتش را مشاهده کنند و بتوسط نور آتش چشمهای ایشان مشاهده موجودات کند و این جماعت در معرفت بمثابت اهل بینش باشند و ایشان اعارفان خوانند و معرفت حقیقی ایشان را بود و کسانی را که در مراتب

دیگر باشند بالای این مرتبه هم از حساب عارفان دارند ایشانرا اهل یقین خوانند و ذکر یقین و اهل یقین بعد ازین گفته شود و از ایشان جماعتی باشند که معرفت ایشان از باب معاینه باشد و ایشانرا اهل حضور خوانند و انس و انبساط خاص با ایشان باشد و نهایت معرفت اینجا باشد که عارفی منتفی شود مانند کسی که بآتش سوخته و ناچیز گردد (انتهی کلامه قدس سره)

• معرفت بخدا بجمع مراتبه با جهل و عجز از معرفت همراه است •

و پیش از این گفتیم که معرفت و دانائی بحق عین عجز و نادانی است لیکن معرفت دانا شدن باین نادانی و ادراک عجز از معرفت خاص انسانست و سایر موجودات را از آن بهره نیست و غرض از امانت الهی که بتمام موجودات عوالم سموات ارواح و ارض اشباح عرضه شد و همه موجودات عالم اعلی و اسفل مجرد و مادی از نگاهداری آن امانت بی طاقت بودند و ابی کردند همین رسیدن بادرک عجز از ادراک و معرفت بذات حق است که این ادراک عجز و نادانی معرفت خاص مقام انسان است و آنهم ذی مراتب است هر چه مقام معرفت عالی تر باشد عجز و نادانی افزون گردد و عشق و شوق و وجد و ایمان و خوف و اضطراب لازم این مقام و دهشت و بهت و حیرت نورانی عین این مرتبه است که حضرت ختمی مرتبت از خدا در دعا طلب کند که (رب زدنی فیک تحیرا) پس حضرت احدیت در عین باطن بودن ظاهرست ولی آنگاه که انوار معرفت او تجلی کند و نور آن عالم اعلی و عالم ربوبیت که فوق عالم اعلی است در افاق قلب عارف که عرش الرحمن است طالع گردد و از حسیض عالم حس و نشئه بشریت باوج معرفت حق رسد و بزبان دل (دل علی ذاته بذاته گوید و بک عرفتک و انت دللتنی علیک و لولا انت لم ادر ما انت و علیک یا واحدی عکفت همتی) سراید و در عالم فنای شهودی بکمال مطلق و اصل شود و در زقناله تعالی بحق رحمة الواسعه و اینجا چون حکیم ذکری از عالم اعلی فرمود. لازمست عالم اعلی و عالم ربوبیت مقابل عالم اسفل و عالم کون مشروح گردد -

(عالم اعلی)

نخست باید دانست که اسم عالم باعتبار وجود که جهت نورانیست علامت الله و آیت الله است

و باعتبار ماهیت که جهت ظلمات نیست ماسوی الله نامند و پس از آنکه از بیانات گذشته روشن شد که عالم نسبت بخدا که آفریننده عالم است اگر عوالم طولی بی نهایت است اگر جهانهای عرضی بی حد و حصر است اگر کرات و سموات نامتناهی است و اگر منظومه های شمسی و کهکشان های بی حد و نهایت است و عوالم فوق بی نهایت باز همه کرات عوالم امکانی اضافه بخدا يك تجلی و نسبت بحق تمام يك عالم است چون ظل خدای یکتای یگانه و تجلی واحد است و اصلاً تعدد و تکثر در حقیقت آن نیست و عالم بالا و پست غیب و شهود مجرد و مادی نسبت باو معنی حقیقی ندارد صرف اضافی است زیرا مادیات مجردات نسبت باو بند یعنی حکم ماده و مدت که ظهور و خفاء و تعدد و حدوث است نسبت بحضرت حق نخواهد بود پس عالم اعلی و ادنی هر تعدد و کثرت نسبت باو نیست باز گوئیم عالم باعتباراتی چند متکثر و منقسم شود نه حقیقت الوجود بلکه باعتبار تجلی آن در مراتب گاه باعتبار دو تجلی علمی رعینی بدو عالم نظام ربانی و نظام کیانی (عالم ربوبی و عالم امکانی) منقسم شود و گاه بسه عالم عالم ربوبی و عالم عقل و طبع (عالم سرمد و دهر و زمان) و گاه بچهار عالم عالم ربوبی و عالم عقول و نفوس و اجسام (لاهورت و جبروت و ملکوت و ناسوت) و گاه باصطلاح عارفان بحضرات خمس تقسیم شود که مراد حضرت ذات و حضرت اسماء و صفات و حضرت ابداع و اختراع تکوین است یا مراد چهار عالم مذکور و حضرت انسان که کون جامع تمام حقایق است (و فیک انطوی العالم الاکبر) و گاه حقیقت وجود را که مراتب جزئیة آن نامتناهی است (لوکان البحر مداداً لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفذ کلمات ربی) مراتب کلیه آن را بشش عالم منقسم کنند ۱ - عالم هاهوت ۲ - عالم لاهوت ۳ - عالم جبروت ۴ - عالم ملکوت اعلی ۵ - ملکوت اسفل ۶ - عالم ناسوت که حکیمان محقق و عارفان متحقق ایام در قرآن را که فرمود عز من قائل (وهو الذی خلق السموات والارض فی سته ایام) این شش عالم گرفته اند زیرا ایام را ایام ربوبی دانسته اند و ایام ربوبی یعنی شش تجلی حقیقت الوجود در مراتب کلیه و مراتب کلیه همین عوالم سته است و روز مدار شمس الشموس وجود است .

۱ - عالم هاهوت مرادشان مقام هوویت ذات و وجود بشرط لا واسقاط تمام

اضافات و مقام لاسم و لارسنم است که غیب مطلق و عنقای مغرب از او تعبیر کنند

۲- عالم لاهوت مراد مقام الهیت یعنی همان هویت وجود از حیثیکه جامع اوصاف و کمالات است و بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشی منها و الله بکل شیئی محیط ۳- عالم جبروت مراد عالم عقول و حقایق مجرده است که هیچ در آنجا ماده و قابلیت و خروج از قوه بفعل و تغییر و مجو و اثبات نیست که چون از عالم علوی یعنی نشاء عقلی از حضرت امیر المؤمنین سائل سؤال کرد چنانکه درغرر و درر **آمدی** است حضرت فرمود « صور عاریة عن المواد خالیة عن القوة و الاستعداد تجلی لهار بها فاشرق و طالها فتلاثلت و القی فی هویتهامثالها و اظهر عندها افعالها و خلق الانسان ذات نفس ناطقة انزاکها بالعلم و العمل فقد شابهت جواهر اوائل علمها و ان فارق الاضداد شارك بها السبع الشداد» (شرح حدیث) فرمود عالم علوی صور و حقایقی است عاری و منزه از ماده و بری از استعداد و قابلیت اشراق نور احدیت در آنها تجلی کرد و آنها بآن تجلی شروع عقلی و وجود تجردی یافتند (و طالها فتلاثلت) پر تو انوار شمس الشموس وجود بر آنها طالع و شارق گردید و آن انوار عقلیه باشر اقس متالماً و روشن گردیدند و بکل ظلمت مادی و ماهوی آنان در سطوع نور حق مجو و محق گردید و ماهوی آنها عین هل هو و لم هو که غایت الغایات است گردید که (یا غایة آمال العارفين) (فالقی فی هویتهامثالها و اظهر عنها افعالها) و در هویت آن عقول قادسیه از جهت مرآتیت وجه الله باقی و تمثال جمال مطلق و حسن کل منعکس گردید و افعال و آثار نوریه الهیه و اشراق سبجانی از آن انوار عقلی بر عالم ساطع و پدیدار گردید که معصوم فرمود (نحن صنائع الله و الخلق صنایع لنا) (و خلق الانسان ذات نفس ناطقة الخ) و حد و مقام انسانیت و انسان حقیقی را که صاحب نفس ناطقه قدسیه و کلیه الهیه است خدا در عالم اعلی بیافرید (پیش از جسمانیات) و در نشاء حس و در صیصیه بدن فرستاد بر ای آزمایش و تکمیل و اسیر قوای حیوانی و تجازب هیولانی کشت و عشقهای متخالف و متقابل که هر یک اقتضای اسمی از اسماء الهی است بمقتضای (و علم الادم الاسماء کلها) در او پدید گردید و بحکم مقام جامعیت اسماء کون جامع حقیقت انسان است تا این روح قدسی و نفس ناطقه را گرد در مقام علم و عمل تزیه شود و از میول نازل و عشقهای دانی برهد و بعشق نام کامل در اثر سفر الی الله از منزل لگه تجلیه و تخلیه و تجلیه برسد بمراتب فنا و فنا

از فنا در شهود حق تا بسر منزل کمال و شهر وصال و وطن اصلی خود که عالم عقول قدسیه است باز گردد آنگاه (فقدشابهت جواهر او ائمه علمها) آنجا بمقام عقول قادسیه که ماهیت آنها عین هویت و هویت عین اشراق و شهود حق است نائل شود و هر گاه (فارق الاضداد) از تجاذب قوای متضاد و میول متعارض برهد و یک میل کلی الهی در او بماند در آن مقام مشارک و مشابه با سبب الشداد قوای سماوی و ارواح آسمانی شود و از آن شهر که آمد بدانجا باز گردد این مختصر شرحی بود بر این حدیث شریف حضرت مولی امیر المؤمنین که در فهم ناقص حقیر بود و اگر کتابی بلکه کتابها در شرح این کلام نوشته شود رواست که مانند دریا گوهر های یربهای بسیار از آن استخراج توان کرد بهر حال این عالم جبروت و نشاءه عقول است که حضرت در جواب سائل بر روشن ترین بیان علمی برای اهل علم و حکمت بیان فرمود

۴ - عالم ملکوت اعلی است که مراد عقول عرضیه باصطلاح اشراقیین و یا مثل ذی شارق است که خزائن جود حق و مخزن صور و جواهر ناسوتند (که ان من شئی الا عندنا خزائنه)

۵ - ملکوت اسفل که مراد صور برزخیه (عالم برزخ) است و باسان اشراق مثل معلقه که دارای ماده هستند ولی ماده برزخی نه ماده ناسوتی

۶ - عالم ناسوت است که مراد عالم ماده است از فلکیات و عنصریات و کلیه عالم حس و محسوس و کرات بی نهایت و جهانهای بی شمار که در این فضای بی انتها مشتاقانه در حرکتند و دائم در طلب مطلوب و معشوق حقیقی خود عاشقانه حیران و سرگردانند سبحانه ما اعظم شأنه و اعلی سلطانه این تقسیم بشش عالم بیان عارفان بود

اصطلاح اشراق

باز گوئیم عالم باصطلاح اشراقی سه عالم تقسیم شده عالم مثل نوریه و ذی شارق و عالم مثل معلقه و عالم برزخ و اجسام که عالم عقول عالم برزخ و عالم ماده جسمانی است و عالم برزخ که عالمی بین مجرد و ماده است و باصطلاح اشراقیین عالم مثل معلقه خوانند در ظاهر کتب حکماء مشائی اثری از آن در بین نیست و آنان عالم را بدو عالم مجرد و مادی

که عبارت از عالم عقل و طبع است منقسم کرده‌اند و به‌عالم مثل معلقه ظاهراً قائل نبودند و اگر هم قائل میشدند بنام عالم سماوات و نفوس سماویه مینامیدند بهر حال تمام این تقسیمات بوجهی صحیح است و شاید در لسان حکماء مشاء که بیشتر جهان بدو عالم عقل و طبع یا مجرد و ماده تقسیم شده از آن نظر است که انبیاء و رسولان الهی هم بدو عالم کلی عالم دنیا و آخرت یا (عالم اعلی و اسفل) تقسیم کنند که عالم غیب و شهود (عالم الغیب والشهادة) در لسان شرع و هم در اصطلاح حکماء است و این تقسیم هم باعتبار دو تجلی کلی شمس حقیقه الوجود است که فرمود عز من قائل (خلق السموات و الارض فی یومین) که شاید نظر بدو عالم غیب و شهادت است این مقدمه را که دانستید حال روشن شد که عالم اعلی و اسفل (که فارابی اینجای فرموده) مراد تقسیم تجلی حق است باعتبار دو مظهر کلی آن که عالم غیب و شهود یا دنیا و آخرت یا اعلی و اسفل یا مادی و مجرد یا غیره باشد و این تقسیم بحقیقت باعتبار تقسیم انسانست بجسم و روح که در فص ۳۱ اشاره فرموده است هر کب من جوهرین النخ) که دنیا یعنی عالم جسم انسان و ادراک و لذات جسمانی محدود و شهوات مادی صرف او و آخرت یعنی عالم دیگر که عالم روح انسان و لذات عقلی و روحی و جسمی بی حد و نهایت اوست (اذا رایت ثم رایت نعیماً و ملکا کبیراً) و این دو عالم کلی که بحقیقت مجموعه عالم هستی است در جسم و جان انسان منطوی است که حضرت مولی الموحدین سید العارفین امیر المؤمنین (ع) فرمود:

دوائك فيك و ماتبصر	و دوائك منك و ماتشعر
وانت الكتاب المبين الذي	با حرفه يظهر المضر
اتزعم انك جرم صغير	وفيك انطوى العالم الاكبر

شرح اشعار حضرت امیر (ع)

درد جسم و روح تو از نقص تو و تن پرستی و لذات جسمانی و هوای نفسانی و جهل و خودبینی تو است و تو نمیدانی دوی جسم و جان تو نیز در وجود تو و بریاضت و تزکیه نفس و علم و معرفت تو است و بصیرت نداری و تو همان کتاب مبین خدائی که در آن آیات

قدرت و علم و حکمت و حقایق ایجاد همه بقلم قدرت الهی در آن نگاشته و هر حرفی از آن کتاب حقیقی از حقایق عینی وجود را آشکار میگرداند و سری از اسرار عالم را بر تو منکشف میسازد -

دفتر حق است دل بحق بنکارش نیست روایر نقوش باطله باشد
حکیم سبزواری

تو گمان کردی همین جرم کوچک تن و مشتش خاک بدنی نه چنین است بلکه تو همان روح امری الوجود قدسی الهی هستی که عالم اکبر در آن منظوی و حقایق کالیه جهان آفرینش در او جمع است و عبارت (وفیک انطوی العالم الاکبر) را دو معنی توان کرد یکی آنکه در قوای انسان که عالم صغیر است عالم اکبر که جهان است بطور خلاصه منظوی است و انسان نسخه منتخب کتاب آفرینش است و یکی آنکه در قوای انسان که خلیفه الهی و مظهر جمع الجمع اسماء و صفات است عالمی منظوی است اکبر از این عالم کبیر که جهان آفرینش است و مقتبس از این اشعار مولانا علی (ع) و ناظر بدین دو معناست اکثر گفتار عارفان و حکیمان در بزرگی انسان که بر خیزد کر میشود .

گفتار حکماء در عظمت انسان

حکیم نظامی گوید:

تو آن نوری که چرخ طشت شمع است نمو دارد و عالم در تو جمع است
بدان خود را که از راه معانی خدا را دانی از خود را بدانی

عارف رومی گوید

این جهان چون کوزه دل چون بحر آب این جهان چون کوزه دل چون بحر آب
چيست اندر کوزه کاندل بحر نیست چيست اندر کوزه کاندل بحر نیست
جسم تو جزء است و جانت کل کل جسم تو جزء است و جانت کل کل
قدسیان یکسر سجودت کرده اند قدسیان یکسر سجودت کرده اند
عارف رومی

(حقیر گفته ام)

انسان ند که سه کون را آگه آگه بشهود و عقل و وجدان شد

نشناخته خویش را اهل عرفان شد
 آدم قلم نگارش آن شد
 تا پرورش نهادت ایجان شد
 مجموعه چو برنگاشت انسان
 زین گوهر بحر سرسبحان شد
 هم فاتحه‌الکتاب امکان شد
 (الهی)

بشناس خود ای روان که توانی
 بنوشت چه حق کتاب عالم را
 ترکیب هزار آخشیمان گشت
 نقش صور و معانی هستی
 راز فلک و ملک عیان بر خلق
 هم نقطه بسمل وجود آمد

باز در قصیده رقیبیه در شرح مقام انسان و حقیقت انسانیت و فرد کامل آن سروده‌ام

میکوش که قدر خویش بشناسی
 افزوده سپاه دولت حسنش
 بر مسند عرش تکیه ننماید
 من طایر عرشیم که ننماید
 آن شاخه طوبییم که در جنت
 آن نوکل و حدتم که کثرتهاست
 آن بحر هویتم که بیرون است
 سیمرخ تجردم نیمم کر کس
 گسترده‌ای ای سپهر دامی خوش
 در دشت جهان مشام جان شناخت
 عنقای قیاس و طایر فکرت

ای گوهر جان هوشیار من
 در کشور دل بر اقتدار من
 این خاک نشسته شهریار من
 نه دایره فلک حصار من
 جز میوه عشق نیست بار من
 در محوطه خیال خار من
 از حوصله خرد کنار من
 باجیفه دهر دون چنگار من
 سهل است کمان کنی شکار من
 مشک من و آهوی تبار من
 شهر نزند بشاخسار من
 (الهی)

باز در قصیده الله نوریه در مقام بزرگی و عظمت انسان و طریق صعود او بمقام کمال سروده‌ام

از لوح دل بزد ای نقش ماسوی الله
 تو مظهر اسرار حی لایموتی
 این نفس خود بین کر بمیرد زنده گردد

بفشان غبار آینه ایزد نما را
 نی از تن از جانی که نپذیرد فنا را
 جانی که در خود بنگرد سر خدارا

منزل کند کاخ سماوات اعلا را
 تاشاه جاویدان شوی ملک بقا را
 افکن بتمیغ معرفت دیو هوا را
 آرد بپایان این شب جهل و عمارا
 آن شاهد یکتا جمال جان فزا را
 از جمله ذرات جهان مدح و ثنا را

ویران کن این خاک کی سرای تن که جانت
 بر باد ده اعراض ملک خورد پرستی
 آتش زن اندر پرده اوهام باطل
 باری خدا بین شو که خورشید جمالش
 يك پرده تا از صد هزاران بر کشاید
 تا بشنوی در وصف او با کوش جانت

باز در غزلی نظر بر رفعت مقام معنوی روان انسان سروده ام

چرا گاه غزالان شد دل ما	تماشا کن بیابان شد دل ما
که رشک باغ رضوان شد دل ما	صبا بوئی زمشکین زلفی آورد
که مهر و ماه تابان شد دل ما	رخش زائنه دل شد پدیدار
که خورشید درخشان شد دل ما	قبول ذره خورشید او گشت
بمعنی عرش رحمان شد دل ما	بصورت منکری کرد ولت عشق
سهی سر و خرامان شد دل ما	بیاد قیامت دلبر (الهی)

باز در این معنی که حقیقت آدم برتر از حدود عالم است سروده ام

شاهباز قدس باغ لامکانم من کیم
 اندرین گلشن نخستین باغبانم من کیم
 شمع بزم افروز سر قدسیانم من کیم
 نوح طوفان زای بحر بیکرانم من کیم
 شمع جمع الجمع مطلق راز بانم من کیم
 بی نشان انی انا الله را نشانم من کیم
 (الهی)

من کیم طاموس لاهوت آشیانم من کیم
 عرصه کیتی بهین گلزار معشوق است و من
 بامن اندر محفل غیب است انس شاهدان
 چیست هستی بیکران دریا و کیتی موج و من
 شاهد غیب الغیوب بزم سرالسر ذات
 نور طور افروز سینای وجودم کز شهود

حکیم قدوسی فردوسی طوسی فرماید -

تو می خویشتن را بیازی مدار

نخستین فطرت پسین شمار

بلبل باغ عشق حافظ گوید :

من ملك بودم و فردوس برین جایم بود
شهد و شاهد عشق سعدی فرماید :

نه فلك راست مسلم نه ملك را حاصل
باز گوید :

رسد آدمی بجائی که بجز خدا نبیند
باز گوید :

می صرف وحدت کسی نوش کرد
بسودای جانان زجان منفصل
بیاد حق از خلق بگریخته
حکیم سنائی فرماید :

هفت چرخ و چار طبع و پنج حس محرم نیند
در میان عاشقان بی آکهی چشم و دهان
حقیر گفته ام :

کیست انسان آنکه در جان آرزوی یار داشت
در شبان تار چون نی ناله عاشق وار داشت
از فراق یار خود چون شمع سوزان اشک ریخت
با وصال ماه خویش از هر دو عالم عار داشت
ملك صد سلطان بیک آه از دل مشتاق یافت
مستی صد خم ز یکدم لذت دیدار داشت

حکیم فظامی فرماید :

چون ملك العرش جهان آفرید
داد بترتیب کرم ریزشی
زین دو هم آغوش دل آمد پدید
دل که بر او خطبه سلطانی است
مملکت صورت و جان آفرید
صورت و جانرا بهم آمیزشی
آن خلفی کو بخلافت رسید
اکدش جسمانی و روحانی است

که ا کدش مراد مقام جمع لاهوت و ناسوت است و تمام این سخنان در عظمت مقام انسان برای آنست که خلیفه الله ظل الله آیت اعظم که بنده خاص و فرستاده خداست بشناسیم و رابطه رسل و پیمبران را با خدا روی این جهت فهم کرده و مقام شان را تصدیق کنیم و گوهر جان کرانبهای خود را هم باو هام و خیالات عالم نفروشیم و از پی آنها با همت بلند یا برس جهان پست زنییم و تاج کرمنای عشق الهی برسرنهیم و فقنا الله و ایاکم بر حمته الواسعه

فصلی شصت و ششم

الحد التام یؤلف من جنس و فصل كما یقال الانسان حیوان ناطق فیكون الحیوان جنساً و الناطق فصلاً)

در این فص حد تام را از اقسام معرف بیان کرده و این موضوع از مسائل منطقی است مر بوط بعلم حکمت که موضوع این کتاب است نیست و ذکرش در اینجا بی مناسب است و شکفت است که از تمام اقسام حد و رسم فقط يك قسم را ذکر نمود ولی میتوان گفت چون سابق در بحث نفی اجزاء نفی جنس و فصل از واجب تعالی کرد اینجا حد تام را بیان میکند که مرکب از جنس و فصل است تا آنکه تصور نکند کسی که چنانچه علم بهر چیز از علم بحد تام او حاصل میشود حق عزاسمه را نیز بدین گونه توان شناخت لذا فرمود حد تام مرکب از جنس و فصل است چنانکه در انسان گوئی حیوان ناطق حیوان جنس و ناطق فصل اوست اما چون خدا را ترکیب جنس و فصل نیست بلکه هیچگونه اجزاء عقلی و خارجی ندارد و بسیط من جمیع الجهات است پس حق متعال را معرف حدی که کنذات مقدسه را بشناساند نخواهد بود و حقیقت وی بکنه مجهول ابدی است .

قال سیدالساچدین (ع) (کلت الالسن عن غایة صفته و العقول عن کنه معرفته) زبان از اوصاف کمالیه او عاجز و عقول از درک کنه ذاتش قاصر است و سبحان الله عما یصفون خدا از هر حد و وصفی منزهاست و معرف وجودش خود اوست (آفتاب آمد دلیل آفتاب) و علم باو بعلم ارتسامی محال و بعلم حضوری شهودی هم بکنه بر غیر ذات حق ممتنع است و معرفت او با آثار وی یا بشهود اشراق اوست در قلوب پاکان بر حسب قابلیت خلق و ظرفیت ایشان قال سیدالشهدا (انت الذی اشرفت الاء نوار فی قلوب اولیائک حتی عرفوک و وحدوک)

فصل شصت و هفتم

(الموضوع هو الشئى الحامل للصفات والاحوال المختلفه مثل الماء للجمود والغليان والخشب للكرسية والبابية والثوب للسواد والبياض)

موضوع در اصطلاح بر محل توارد عوارض اطلاق ميشود مانند آب كه موضوع براى ورود حرارت و حال انجماد و حال غليان و بخار شدن است و آب از اين عوارض مختلفه تغيير ذاتى ندارد بلكه در اعراض او تبديل حاصل آيد و مانند چوب كه موضوع است براى قبول شكل كرسى و ميز و درو صندوقى وغيره كه با همه اين عوارض چوب تغيير ماهيت نداده بلكه عوارض آن متغير شوند اما آن چيزى كه ماهيت محل خود را تغيير دهد آنرا صورت جوهرى گویند و محل را هيولای او خوانند و هيولا قوه و قابليت محض براى صور است و ما اگر قابليت و قوه را بعدم بسنجيم امر وجودى است و اگر بفعليت و موجودات فعلى بسنجيم امر عدمى است ليكن موضوع عرض موجود فعلى و امر جوهرى است و ايند از ماده و صورت و جوهر و عرض همه منزله است و اين دو فصوص در بعضى نسخ فصوص نبود و بنظر ميرسد بى تناسب و الحاقى است لذا ما در ترجمه فصوص (كتاب توحيد و شمندان) نياورديم ليكن براى اينكه در بعضى نسخ بود در اينجا با شرح مختصر بكتاب ملحق ساختيم والله الهادى الى الحق والمعشوق المطلق

فصل شصت و هشتم

هُوَ أَوَّلُ مَنْ جَهَّةَ أَنَّهُ مِنْهُ يَصْدُرُ كُلُّ وُجُودٍ
لِغَيْرِهِ وَهُوَ أَوَّلُ مَنْ جَهَّةَ أَنَّهُ أَوْلَى بِالْوُجُودِ وَهُوَ أَوَّلُ
مِنْ جَهَّةِ أَنَّ كُلَّ زَمَانِي يُنْسَبُ إِلَيْهِ تَعَالَى بِكُنْ فَقَدْ
وَجِدَ زَمَانٌ لَمْ يُوْجَدْ مَعَهُ ذَلِكَ الشَّيْءُ وَوَجِدَهُ لَافِيهِ
وَ هُوَ أَوَّلٌ لِأَنَّهُ إِذَا عَتَبِرَ كُلَّ شَيْئِي كَانَ فِيهِ أَوْلَى
أَثَرُهُ وَ تَأْنِيًا قَوْلُهُ لَا بِالتَّزْمَانِ هُوَ آخِرٌ لِأَنَّ الْأَشْيَاءَ
إِذَا لُوْحِظَتْ وَ نَسِبَتْ إِلَيْهَا أَسْبَابُهَا وَقَفَّ عِنْدَهُ

تَعَالَى الْمُنْسُوبِ وَهُوَ آخِرُ لَأَنَّهُ الْعَايَةُ
 الْحَقِيقِيَّةُ فِي كُلِّ طَلَبٍ وَالْعَايَةُ نِجَالُ السَّعَادَةِ فِي قَوْلِكَ
 لَمْ شَرِبْتَ الْمَاءَ فَتَقُولُ لِتَغْيِيرِ الْمَزَاجِ فَيَقَالُ لِمَ أَرَدْتَ
 أَنْ يَتَغَيَّرَ الْمَزَاجُ فَتَقُولُ لِلصَّحَّةِ فَيَقَالُ لِمَ طَلَبْتَ الصَّحَّةَ
 فَتَقُولُ لِلسَّعَادَةِ وَالْخَيْرِ ثُمَّ لَا يُورَدُ عَلَيْهِ سَمُوعٌ يَجِبُ
 أَنْ يُجَابَ عَنْهُ لِأَنَّ السَّعَادَةَ وَالْخَيْرَ يُطَلَبُ لِذَاتِهِ لِأَلْفَاظِهِ
 فَالْحَقُّ الْأَوَّلُ يُقْبَلُ إِلَيْهِ كُلُّ شَيْءٍ طَبَعًا وَإِرَادَاتًا بِحَسَبِ
 طَائِقَتِهِ عَلَى مَا يَعْرِفُهُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ بِتَفْصِيلِ الْجُمْلَةِ
 وَبِكَلَامٍ طَوِيلٍ فَهُوَ الْمَعْشُوقُ الْأَوَّلُ الْحَقِيقِيُّ فَلِذَلِكَ
 هُوَ آخِرُ كُلِّ غَايَةٍ أَوَّلٌ فِي الْفِكْرَةِ آخِرٌ فِي الْحُصُولِ
 وَهُوَ آخِرٌ مِنْ جِهَةِ أَنْ كُلَّ زَمَانٍ يُوجَدُ زَمَانٌ يَتَأَخَّرُ عَنْهُ
 وَلَا يُوجَدُ زَمَانٌ يَتَأَخَّرُ عَنِ الْحَقِّ هُوَ طَالِبُ الْكُلِّ
 إِلَى النِّيلِ مِنْهُ بِحَسَبِهِ هُوَ غَالِبٌ عَلَى إِعْدَامِ الْعَدَمِ
 وَعَلَى سَلْبِ الْمَاهِيَّاتِ مَا يَسْتَجِئُّهَا بِنَفْسِهَا مِنْ
 الْبُطْلَانِ وَكُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ وَلَهُ الْحَمْدُ عَلَى
 مَا هَدَانَا مِنْ سَبِيلِهِ وَأَوْلَيْنَا مِنْ تَفْضِيلِهِ وَخَيْرِهِ

پایان متن رساله فصوصی
 حکیم ابو نصر فارابی رحمه الله علیه

فصل ۶۸

در فصول سابق ذکر ظاهریت و باطنیت حق شد و سر پیدا و پنهانی خدا را در پرده
 عبارات موجز اظهار داشت و ما آن سر معرفت را بقدریکه گنجایش این شرح مختصر

بود آشکار نمودیم اکنون خاتمه فصوص باز بذكر دو وصف قرین ظاهر و باطن که اول و آخر است پرداخت که در حقیقت کتاب بتفسیر (هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن) ختم و رساله خاتمه مسک شود گر چه این آیه شریفه بحری بی پایان است و عقول بغور آن نرسد و هر حکیم کشتی در بحر حکمت و عرفان رانده در نزد این آیه واقف شده و لنگر انداخته و تمام اسرار و اسماء الهی را منظوی در این چهار اسم دیده ولی گر چه آب بحر را نتوان کشید هم بقدر تشنگی باید چشید پس حکیم فارابی فرمود واجب تعالی اولست از جهت آنکه مبدء کل و مصدر وجود همه موجوداتست و اولست از جهت آنکه او اولی و حق بوجود است از معلولاتش بلکه هیچ ممکن الوجودی جز بتجلی حق وجود ندارد و او اولست از جهت آنکه زمان و تمام موجودات زمانی از او بوجود آمده و زمانی بوده که جز حق هیچ يك از موجودات زمانی نبود زیرا حق با موجوداتست ولی نه در عرض موجودات و او اولست زیرا هر چه را بنظر عبرت بنگری اول اثر اشراق حق را در آن بینی ثانیاً قابل آن اثر را یعنی اول وجود اشیاء را که تجلی الهی است در اشیاء بنگری بعد مهیة آنها را و این اولیت تقدم زمانی نیست بلکه تقدم بالحقیقة و الذاتست و نیز حق متعال آخر است از این رو که چون موجودات ممکنه را بسبب وجود آنها نسبت دهی آخر منتهی بذات حق شوند و او آخر است چون غایت حقیقی هر طالب و مطلوب ذاتی هر مشتاقی است (یا غایة آمال العارفین) و هر موجودی را غایتی و مطلوبی است و غایت و معشوق همه مقام انسانست و انسان را غایت و معشوق خداست که فرمود در حدیث قدسی (یا بن آدم خلقت الاشیاء لاهلک و خلقتک لاجلی) ای انسان همه را برای تو آفریدم و ترا برای خود و شهود حسن و جمال خویش خلق کردم .

برمچین چون خسان ز راه نثار	آفرینش نثار فرق تواند
تو از ایشان طمع مدار مدار	چرخ و اجرام چاکران تواند
تا دهندت ببندگی اقرار	حلقه در گوش چرخ و انجم کن
لمن الملکک واحد القهار	تا ز خود بشنوی نه از من و تو

سنائی

این غزل را که در عشق کلیه موجودات بدان معشوق سروده ام آن کرش اینجاست مناسب است .

غزل عدل و احسان

روی از خدام کردان کز غیر بی نیازی
عقل است فکر و تدبیر در کار و عشق گوید
عاشق خبر ندارد از حکم و جبر و تفویض
معشوق هر دو عالم آن شاهد دلار است
ملطان بعدل و احسان در یافت قرب سبحان
ای شاه ماهر و یان دل را نوید وصلی
هر گز دلی نیارد کز وصل او شکبید
بر ما تفقدی کن ای ترک خو باطنی

گفتی (الهی) از یار روزی رسی بیدار

ای ماه لن ترانی جان میدهم بنازی

این غزل را نیز در حال حیرت نورانی در آن سر پنهان و حقیقت پیدا سروده ام اینجا ذکرش مناسب است .

غزل عشق و حیرت

در کوی تو زیست جان بحیرانی
جویند نشان در انفس و آفاق
ای سر جهان نهان و پیدائی
کشتی سپهر و قافله انجم
عشق از همه اختیار دل بگرفت
ما پیش تو ایم هر کجا هستیم
خوش باش دوروز عمر با یادش
فارغ ز غم جهان بحیرانی

مستقیم (الهی) در این محفل

نو شیم می روان بحیرانی

و در این مقام سخن را پایان داده و بد کراوصاف آن مردان پاک الهی که رهبران قافله نفوس

قدسی عارفان بهالم عشق و معرفت و ایمان بودند بحقیقتم

ختم میکنیم

(غزل مردان پاك)

مردان پاك آزاده و ایزد پرستند	از مهر خاك و خاکیان پیمان گسستند
شیرین می یا نور و یاقدوس خوردند	وز شور آن صهبا خم و ساغر شکستند
کاری که حکم پاك ایزد خواست کردند	راهی که دیو نفس دون بگشود بستند
بر حکم یزدان از دل و جان سر نهادند	و زفته اهریمن سرکش پرستند
هر بینوائی را نوا از لطف دادند	هر دردمندی را دواى درد جستند
با عدل و احسان بر خلائق حکم راندند	بر عشق و ایمان با دوعالم عهد بستند
که چون جمال احمد از مه جلوه بردند	که چون بت من رونق بتها شکستند
چون مجتبی از شوق زهر غم چشیدند	وز ملک دونان سوی رضوان رخت بستند
مانند سلطان شهیدان در ره عشق	چشم از دو عالم غیر آن معشوق بستند
که هم چو کاظم کنج زندان جان سپردند	که چون رضا با زهر کین از دام پرستند
از طاعت حق لذت دیدار بردند	در بحر عالم در وصل یار جستند

دست تو و دامان آن پاكان (آلهی)

كان پاك مردان ساقی بزم الستند

(غایات و مقاصد بردو قسمند)

باید دانست که غایت بردو قسم است یکی غایات وسطیه و یکی غایت حقیقی و غایات وسطی عالم آنها بحقیقت و بالذات غایت شیئی نیستند بلکه غایت نهائی آن بحق و حقیقت غایت است مثلاً هر گاه سؤال شود که مردم چرا آب نوشند جواب کوئیم تا رفع تشنگی و عطش آنها شود و سورت حرارت کبد بشکند پس اگر باز سؤال شود چرا عطش رفع شود و آن حرارت خاموش گردد کوئی برای صحت مزاج و گرنه آب نوشد حرارت غریبه اعتدال بدن را برهم زند و مزاج فاسد شود پس اگر باز سؤال شود مزاج بدن چرا صحیح شود و چه غایت منظورست از حفظ مزاج که این همه مردم

بتمام وسائل در این کار میکوشند جواب کوئیم برای آنکه حیوة آنها محفوظ بماند باز پرسند حفظ حیوة آنها برای چه؟ جواب کوئیم برای لذت و سعادت و چون باین غایت و مقصود رسیم دیگر کسی را حق سؤال نیست چون مطلوبیت لذت و سعادت بالذات است (والذاتی لایعلل) این غایت با لذات است و چرایی ندارد پس این غایت غرض حقیقی است و رفع عطش و حفظ حیوة و صحت بدن غایات و سطی و البته برای فعل ماقبل خود غایت هستند ولی غایت بالعرض و در حقیقت همه غایات وسطی فعلند نسبت بغایت حقیقی و تا موجودی بغایت حقیقی خود که حق است نرسد به هیچ غایت واقف نشود و تمام غایات وسطیه را پشت سر اندازد تا برسد بدرگاه غایت الغایات که محط رحال کلیه مسافران عالم و سیاران وجود است پس حقیقت مطلوب و مقصد بالطبع و بالاراده همه اشیاء اوست (و از قلنا للسموات وللارض اتباطوعا او کرها قالنا اتینا طائعتین) هر آن لذت که در هر دو جهان است ترا در حضرت او بیش از آنست و هر موجودی بهر چه رو کند قبله حقیقی او خداست (اینما تولوا فثم وجه الله) منتهی هر موجودی بقدر طاقت اقبال بحق کند و قبول فیض تجلی او نماید (ولکل وجهه هومولیهما) و این مطلب را که اوست مطلوب کل و لذت اقصی جز راستخوان در علم فهم نکنند و روح سخن را هر کس در نیابد و تفصیل این مبعمل و تشریح کلام در این مقام نیز حق راستخوان در علمست یعنی در این مقام جز انبیاء و اولیاء گرام و علماء و حکمای الهی که تلامذ آن بزرگوارانند کس نتواند پرده از چهره این شاهد مقصود براندازد پس حق معشوق اول و مطلوب نهائی حقیقی است از این رو او آخر است و چون فکر غایت مبدأ حرکت است و البته آن تجلی است که از حق بظهور رسیده در نفس انسان پس او اول در فکر است و چون هر عمل برای حصول مقصدی است که بالاخره مقصد اعلا ی کل اوست پس او آخر است در حصول لذا فرمود اول فی الفکر آخر فی الحصول و حق باز آخر است از جهت آنکه هر موجود زمانی زمان متأخر از اوست لیکن زمانی مؤخر از حق نیست پس حق آخر همه است و چنانچه حق مطلوب و معشوق کل عشاق عالمست طالب همه مخلوقات خود نیز باشد باین معنی که او از همه موجودات تکوینا طالب است که بفیض تجلی او بقدر ظرف و حوصله خود نائل شوند (که واسئلوا الله من فضله) و هم

اوست که قهر و غلبه بر اعدام ماهیات ظلمانی ممکنات نموده و آنها را از ظلمت نیستی ذاتی که حق آنهاست بنور خود رهایی داده که کلیه اشیاء یعنی ماهیات ممکنه بذات باطل و هالک و ظلمانی اند و غیر نور وجه الهی که اشراق و تجلی اوست در آینه ممکنات بخود همه نسا بودند (کل شیئی هالک الا وجهه) فهو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شیئی علیم و ستایش و حمد سزاوار آن ذات یکتاست که ما را بکوی حضرتش رهبر گردید و بفضل و کرم رتبه معرفت بخشید و عقل را مقهور و مبهورت جلال و جان را مست و شیدای جمال و دل را محو و مستغرق عشق آن حسن بی مثال گردانید و درود بر پیمبران انام و خصوص رسول ختمی مقام (ص) و آل اطهارش باد

بایان شرح فصوص

مهدی الهی قمشه ای

اردیبهشت ۱۳۳۵

۱۵ رمضان المبارک ۱۳۷۵

هو الله

ترجمہ و شرح خطبہ توحیدیہ
حضرت سلطان الموحدين سيدنا
و مولنا امير المومنين علي عليه السلام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح و ترجمه خطبه توحیدیه حضرت امیرالمومنین علیؑ

چون این رساله « حکم ابونصر فارابی » در الهیات و معرفت خدا و اسرار توحید بود شرح شد روا دانستم که در خاتمه آن خطبه توحیدیه سید حکماء و امام العارفين مولینا امیرالمومنین علیؑ را که انموزج کامل علم حکمت الهی و توحید و معرفت خدا و کیفیت نظام آفرینش است بتوفیق خدا ترجمه و شرح کنم و ختامه مسک رساله قرار دهم که الحق توان گفت لباب کتب حکماء الهی قدس سرهم در این رساله مختصر و روح این رساله در این خطبه شریف مندرج است

وَمَنْ خُطِبَ لَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُذَكِّرُ فِيهَا ابْتِدَاءُ
نَخْلِقَ السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ نَخْلُقَ آدَمَ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَبْلُغُ مِدْحَتَهُ الْقَائِلُونَ وَ لَا
يُحْصِي نِعْمَاتَهُ الْعَادُونَ وَ لَا يُؤَدِّي حَقَّهُ الْمُحْتَهِدُونَ
الَّذِي لَا يُدْرِكُهُ بَعْدُ الْهَمَمُ وَ لَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطْنِ
الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَجْدُودٌ وَ لَا نَعْتٌ مَوْجُودٌ
وَ لَا وَقْتُ مَعْدُودٌ وَ لَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ فَطَرَ الْخَلَائِقَ
بِقُدْرَتِهِ وَ نَشَرَ الرِّيَّاحَ بِرَحْمَتِهِ وَ وَتَدَّ بِالصُّخُورِ
مَيْدَانَ أَرْضِهِ أَوَّلَ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ

بسم الله الرحمن الرحيم

ستایش مخصوص آفریننده ایست که سخنگویان فصیح بکمترین پایه توصیف او نرسند و محاسبان دقیق نعمت بی شمارش را بتمام در نیاورند. خدا پرستان که در کار طاعتش بجد میکوشند پرستشی لایق او نتوانند.

افکار بلند نظران بحقیقت ذاتش راه نیابد و عقول عالیّه هوشمندان در دریای حقیقتش غوص نتوانند. خدائی که اوصاف کمالیه اش را حد و نهایت نیست و بوصف و تعریف در نیاید و در حدود زمان و امتداد زمانی در نگنجد جهانیان را بقدرت کامله خود بیافرید با دها را برای انبساط رحمت خود در جهان برانگیخت.

(شاید مراد از باد میلهها جاذبهها عشقها و کلیه قوای محرکه عالم باشد) و عرصه زمین را بکوهها استوار ساخت (شاید مقصود از کوهها مردان الهی موحد ثابت راسخ و قوانین وحی و نوامیس ثابت ابدی عالم باشد که خدا آنها را وسیله ثبات و بقای خلق زمین قرار داد).

نخستین پایه دین و ایمان معرفت او است و کمال معرفت وصول برتبه یقین و کمال یقین نیل بمقام توحید و کمال هر تبه توحید اخلاص کامل بحضرت او و کمال اخلاص منزله دانستن ذات پاک یکتا و یگانه اش از هر وصفی که عقول در او بیندیشند زیرا هر صفتی مغایر باموصوف و هر موصوفی مباین با صفت است (و خدا را صفات عین ذات است و صفت عارض بر ذات و مباین با ذات محال است چه لازم آید ذات او در اوصاف کمالیه بغیر نیازمند باشد زیرا هر وصف عارضی محتاج بعلت است پس هر گاه خدا صفات زائده بر ذات باشد یا لازم آید در صفات کمالیه اش محتاج باشد یا خود فاعل و قابل باشد و این هر دو محال است زیرا اول موجب حاجت و دوم موجب ترکب است چون فعل قبول دو جزء خارجی است).

التَّصْدِيقِ بِهِ وَكَمَالِ التَّصْدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ
 وَكَمَالِ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ
 لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ
 الْمَوْصُوفِ وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ
 الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَمَنْ قَرَنَهُ
 فَقَدْ ثَنَاهُ وَمَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ وَمَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ
 وَمَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ.

وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ
 عَدَّهُ وَمَنْ قَالَ فِيمَ فَقَدْ ضَمَّنَهُ وَمَنْ قَالَ عِلَامَ فَقَدْ
 أَخْلَى مِنْهُ كَأَنَّ لَأَعْنِ حَدَثٍ مَوْجُودٍ لَأَعْنِ عَدِيمٍ
 مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ
 لَا بِمُزَايَلَةٍ فَاعِلٌ لَا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالْأَلَةِ
 بِصَيْرٍ إِذْ لَا مَنظُورَ إِلَيْهِ مِنْ حَلْقِهِ مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَاسَكَنَ
 يَسْتَأْنِسُ بِهِ وَلَا يَسْتَوْحِشُ لِقَعْدِهِ انْشَاءً انْشَاءً

پس هر که خدا را توصیف کند بصفاتى که عین ذات فبأشده بر او قرینى ثابت کرده وهر که قرین بر او اندیشد از مقام شناسائى و توحید و یکتائى او دور مانده و بورطه شرك و دو تائى در افتاده است وهر که در او شرك گردد ویرا باحدیت نشناخته و هر کب پنداشته و چنین کس جاهل بمعرفت خدا و توحید اوست .

و دلیل جهل بتوحید ایزد اشاره کردن باوست زیرا لازمه اشاره مکان و حد و اندازه و تعدد وی است و خدا از آن معانى منزّه است وهر که خدا را در مکان پندارد او را محاط و محدود دانسته وهر که خدا را بر جایگاهی (چون عرش و کرسی و غیره) تصور کند عالم را از احاطه و اشراق او خالی پنداشته است

ذات احدیت عز سلطانه موجود ازلی است نه حادث که از عدم بوجود آمده باشد با همه موجوداتست ولی نه بطور افتراق و اتصال و بیرون از هر موجودى است نه بنحو مابینت و دورى (بلکه بیرون از نقص و درون در کمال وجود اشیاء است) در فعل و ایجاد (چون مخلوق) بآلت و حرکت نیازمند نیست .

بیناست به حقایق موجودات پیش از آنکه اشیاء قدم بعرضه وجود نهند فرد و یگانه است زیرا موجودى که بدان استیمناس جوید نبود و از این تفرد و یگانگی وحشتى نداشت خلائق را بنظمى که علم ازلی او مقتضى بود ایجاد فرمود و بی آنکه

وَ ابْتَدَأْتُهُمْ ابْتِدَاءً بِبِلَا رَوِيَّةٍ اَجَالِهَا وَلَا تَجْرِبِيَّةٍ
 اسْتَفَادَهَا وَلَا حَرَكَةَ اَحْدَثَهَا وَلَا هَمَامَةَ نَفْسٍ
 اضْطَرَبَ فِيهَا

اَجَالًا لِاَشْيَاءٍ لَا وُقَاتِيهَا وَلَا تَمَّ بَيْنَ مُخْتَلَفَاتِهَا
 وَ غَرَزَ غَرَائِزَهَا وَ الزَّمَهَا اَشْبَاحَهَا عَالِمًا بِهَا قَبْلَ
 ابْتِدَائِهَا مُجِيطًا بِحُدُودِهَا وَ التَّهَائِيهَا عَارِفًا بِقَرَائِنِهَا
 وَ اَحْنَائِهَا ثُمَّ اَنْشَأَ سُبْحَانَهُ تَعَالَى فَتَقَّ الْاَجْوَاءِ عَوْسَقَ
 الْاُرْجَاءِ وَ سَكَايِكَ الْهَوَاءِ فَاجْرِي فِيهَا مَاءً
 مُتَلَاطِمًا تَيَّارُهُ مُتْرَاكِمًا زَنَخَارُهُ حَمَلُهُ عَلَى مَتْنِ الرِّيحِ
 الْعَاصِفَةِ وَ الزَّرْعِ الْعَاقِصَةِ فَامْرَهَا بَرْدِيهِ وَ سَلْطَمَهَا
 عَلَى شِدِّهِ وَ قَرْنَهَا اِلَى حَيْدِ الْهَوَاءِ مِنْ تَحْتِهَا
 قَبِيْقُ وَ الْمَاءُ مِنْ فَوْقِهَا ذَفِيْقُ

بفکر و تأمل و حرکت و تجربه نیازمند باشد مراتب آفرینش را انتظامی نیکو داد و بمقتضای حکمت ازلی هر چیز را بجای خود بنهاد

و برای هر چیز وقتی خاص و موقعیتی مخصوص مقرر فرمود و طبایع مختلف را باهم توافق و تناسب داد و پایه فطرت و ذاتیات را بر اساسی محکم نهاد و لوازم و اعراض را بذاتیات در پیوست ولی او بعلم ازلی پیش از آنکه خلق را بیافریند بر حقایق اشیاء آگاه بود و بهمه حدود و لوازم و موجبات و مناسبات امور عالم احاطه کامل داشت .

آنگاه فضای پهناور عالم را باز کرد و اطراف و جوانب این جو بی پایان را شکافت و درهای نامحدود ابعاد را بگشود سپس در آن فضای بی منتهای بی خلق فرمود که سطحی متلاطم و عمقی متراکم داشت و آنرا بر پشت تندبادی سخت سرکش بنهاد و بدان باد فرمان داد که آب بهر طرف شود و زودش باز گرداند و مسلط کرد که بر بازداشتن آب و رسانیدن به حدود و جایگاه او قادر باشد تا هوا از زیر بشکافد و آب از بالا بچهد

ثُمَّ أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ تَعَالَى رِيحًا أَعْتَقَمَ مَهَبُهَا وَ أَدَامَ
 مَرِبُهَا وَ أَعَصَفَ مَجْرَاهَا وَ أَبَعَدَ مَنَشَاهَا . فَأَمَرَهُ
 بِتَصْفِيْقِ الْمَاءِ الذَّخَارِ وَ إِثَارَةِ مَوْجِ الْبِحَارِ
 فَمَخَضَتْهُ مَخَضَ الْبِقَاءِ وَ عَصَفَتْ بِهِ عَصْفَهَا
 بِالْقَضَاءِ تَرْدُ أَوْلَاهُ عَلَى آخِرِهِ وَ سَاحِيَهُ عَلَى مَائِرِهِ
 حَتَّى عَبَّ عِبَابُهُ وَ رَمَى بِالزَّبْدِ رُكَامَهُ فَرَفَعَهُ فِي
 هَوَاءٍ مُنْفَتِقٍ وَ جَوٍّ مُنْفَهَقٍ

فَسَوَّى مِنْهُ سَمَوَاتٍ جَعَلَ سُفْلَاهُنَّ
 مَوْجِيًا مَكْفُوفًا وَ عَلِيَاهُنَّ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَ سَمَكًا
 مَرْفُوعًا يَغِيْرُ عَمْدَ يَدْعُمُهَا وَ لَا يَسَارُ يَنْتَظِمُهَا ثُمَّ
 زَيَّنَّهَا بِرِيْنَةِ الْكُوَاكِبِ وَ ضِيَاءِ الشُّوْقِبِ وَ أَجْرَى
 فِيهَا سِرَاجًا مُسْتَطِيْرًا وَ قَمَرًا مُنِيْرًا فِي فَلَكٍ دَائِرِيٍّ
 وَ سَقْفٍ سَائِرِيٍّ وَ زَفِيْمٍ مَائِرِيٍّ ثُمَّ قَتَقَ مَا بَيْنَ
 السَّمَوَاتِ الْعُلَى فَمَلَأَهُنَّ أَطْوَارًا مِنْ مَلَائِكَتِهِ مِنْهُمُ

سپس ذات الهیت عز مجده و سلطانه بادی عقیم که درختان و نباتات را بار آور
تواند کرد بیافرید تا پیوسته آن باد در جهان بوزد، و جریان آن را بهر جانب تند گردانید و مبد
آنرا (از فهم عقول) دور داشت پس دستور داد که باد آن دریای نزار را متلاطم سازد
و موجها در آن برانگیزد تا آب دریا را تصفیه کند آنگاه باد بفرمان حق متعال همی
اقیانوس را سخت بجنبش آورد و آنرا زیر و زبر کرد و قسمت آرام دریا را بر قسم موج
تفوق داد تا چون کوههای بلند بر هم استوار شد و بر روی آن آب در آن هوای کشاده
و فضای پهناور کف پدید آمد

آنگاه هفت آسمان (۱) را از آن کف بیافرید آسمان، زیرین را موجی در جنبش
نگهداشت و زیرین را سقفی از حوادث محفوظ گردانید آن سقف رفیع و کاخ بلند را بی ستون
برافراشت و آن خیمه عظیم را بی طناب پیا داشت سپس آن طاق اطلس را بنقش و نگار
ستارگان آرایشی بس شکفت داد و به پرتو انجم رخشان بر افروخت و در آن فلک دوار
و عرصه پر نقش و نگار چراغی چون خورشید رخشان که نورش بر فضای عالم منظومه اش
انبساط یابد بگردش در آورد و مشعل ماه تابان را فروزان ساخت آنگاه ما بین بلند آسمانها
را بر شکافت و همه را بانواع واصناف فرشتگان بیانباشت که برخی از آنان تنها بسجود
و برخی تنها بر کوع و برخی بقیام در پرستش حضرتش قیام کنند

و از حدود خویش قدم فراتر نهد و از تسبیح و تقدیس ذاتش لحظه ای باز نایستد و

۱- شاید مراتب عالیّه وجود از هفت آسمان مراد کتب آسمانی باشد و یا آنکه جهان
محسوس را به هفت درجه و هفت پایه مراتب رؤیت از قدر اول تا هفتم در طول تقسیم کرده اند .

سُجُودٌ لَا يَرْكَعُونَ وَرُكُوعٌ لَا يَنْتَضِبُونَ وَصَافُونَ

لَا يَتَزَايِلُونَ وَمُسِيحُونَ لَا يَسْمُونَ

لَا يَعْشِيهِمْ نَوْمُ الْعَيُونِ وَلَا سَهُوُ الْعُقُولِ

وَلَا فِتْرَةُ الْأَبْدَانِ وَلَا غَفْلَةُ النَّسِيَانِ وَمِنْهُمْ أَمْنَاءُ

عَلِيٍّ وَحِيٍّ وَالسَّيِّئَةِ إِلَى رُسُلِهِ وَمُخْتَلِفُونَ بِقَضَائِهِ

وَأَمْرِهِ وَمِنْهُمْ لِحَفَظَةِ إِبْعَادِهِ وَالسَّدَنَةِ

لِلْأَبْوَابِ جَنَائِهِ وَمِنْهُمْ الشَّابَّةُ فِي الْأَرْضَيْنِ

السُّفْلِي أَقْدَامُهُمْ وَالْمَارِقَةُ مِنَ السَّمَاءِ الْعُلْيَا أَعْنَاقُهُمْ

وَالنَّجَارِجَةُ مِنَ الْأَقْطَارِ أَرْكَانُهُمْ وَالْمُنَاسِبَةُ

لِقَوَائِمِ الْعَرْشِ أَكْتَافُهُمْ نَاكِسَةٌ دُونَهُ أَبْصَارُهُمْ

مُتَلَفِّعُونَ تَحْتَهُ بِأَحْدِثِهِمْ مَضْرُوبَةٌ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَنْ

دُونَهُمْ حُجُبُ الْعِزَّةِ وَأَسْتَارُ التُّمْدَةِ لَا يَتَوَهَّمُونَ

رَبَّهُم بِالتَّصْوِيرِ وَلَا يَجْرُونَ عَلَيْهِ صِفَاتِ الْمَصْنُوعِينَ

وَلَا يُحَدِّثُونَ بِالْأَمَّاكِينِ وَلَا يُشِيرُونَ إِلَيْهِ بِالنَّظَائِرِ

طرفة العینی خواب آنرا فرا نگیرد و سهو بر عقولشان عارض نشود ، در جسم آنها ضعف و خستگی و بر روحشان غفلت و فراموشی چیره نگردد

برخی را بروحی خود امین و بر پیمبران خویش سفیر و ترجمان گردانید و برخی را مأمور حکم قضا و قدر خود فرمود و برخی را بنگهبانی بندگان و کارگزاری و آرایش بهشت برین بر کماشت برخی فرشتگان از عظمت جنبه چنانند که موضع قدم بر پست ترین زمین و قامت از بلندترین آسمان میگذرد و پیکر عظیم آنان در همه اقطار و جوانب عالم در نمیگنجد که در عظمت برای قوام عرش الهی و مناسب با آن جهات نامتناهی آفریده شده اند در زیر عرش با عظمت خدا عز شأنه شانه فرود آورده همه (عاشق حسن و جمال او و تنها بر مشاهده آن جلال و جمال مطلق) نظر بسته و در آن فراز بلند بال کشوداند و میان آنها و دیگر فرشتگان و خلقان حجب عزت و پرده های قدرت و حشمت فرو افتاده و خدایا بقدر اندیشه محدود خود نپنداشته و او را باوصاف ممکنات نیندیشند و حضرتش را از حدود مکان و منزلت برتر و از مثل و مانند پاك و منزّه دانند.

پایان ترجمه خطبه اول نهج البلاغه

مهدی آلی قمشه ای

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

(الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون ولا يحصى نعمائه العادون ولا يودی حقه -
المجتهدون) حمد و ستایش مخصوص خداست خدا ای که بحد مدح و ستایش حضرتش هیچکس
جز ذات او نخواهد رسید حمد و مدح اینجا بی‌کمی معنی است و آن اظهار کمالات ممدوح است
و کمالات حضرت حق نامتناهی است و وصول خلق متناهی بحد نامتناهی او محال است
و مقصود از قائلون مردم سخندان عالم و سخن‌سنج و متخصص در فهم سخن و بلند نظران
در مدح و ستایشند نه آنکه هر گوینده مراد است پس جهت آنکه بلند نظران و سخن
سنجان عالم هم بحد ستایش حق نتوانند رسید روشن است زیرا اوصاف کمالیه او که مدح
و ستایش بآنها توان کرد از حد احصاء و مرتبه احاطه او هام و عقول بیرون است زیرا همه
صفات کمال عین ذات و ذات در حد اندیشه عقل و وهم و خیال درنگنجد و از ذکر و فکر
ممکنات بسی بالاتر و بی‌نهایت برتر است و غیر ذات احدیت کسی بحقیقت آن عارف
نیست چنانکه اشرف موجودات و خاتم رسولان عرض میکند (سبحانک ما اثنی ثناء علیک
انت کما اثنیت علی نفسک) پاک ایزدا کسی جز تو ثنای حقیقی تو نتواند کرد زیرا مدح
ذکر اوصاف کمال ممدوح است و باوصاف کمالیه خدا جز خدا کسی نتواند رسید پس غیر
خدا کسی حمد و مدح کامل او نیارد کرد (وما قدر الله حق قدره) (وما عرفناك حق معرفتك)
ما نتوانیم حق حمد تو گفتن با همه کرو بیان عالم بالا

اما نعمتهای او بشماره در نیاید زیرا اوصاف کمال حق بیحد و نهایت است و هر کدام
منشاء ظهور نعمتی در خلق است و مظهری در آفرینش پس نعم الهی که ظهور صفات نامتناهی
است هم باحصاء و شماره در نیاید (وان تعدوا نعمت الله لا تحصوها) (نعمتت را شماره نتوان کرد
بی نهایت فزون بود ز شمار) اما مجتهدون مراد اهل جهد و کوشند در عبادت و طاعت و آنان هم
عبادت شایسته او نتوانند زیرا بکنه معرفتش نخواهند رسید و چون معرفت کنه ذات حق خلق را
میسر نیست پس حق عبادت را که توجه باوصاف کمال و تذکر نعمت جمال و جلال اوست کسی ادا

تواند کرد حضرت سجاد (ع) بدان در گاه عرض میکنند (سبحلنک ما عبدناک حق عبادتک)

خالص و خاص بندگان خدا کی تواند پرستشی بسزا

۲) لیس لصفته حد محدود و لانت موجود) صفات خدا بیحد و بی نهایت است و جهش

همانا عینیت صفات با ذات است پس چون ذات نامتناهی است صفتش را نیز حد و نهایت نیست اما حد بمعنی تعریف چون بجنس و فصل است و آن ذات یکتای بسیط را تر کیب جنس و فصل نیست بلکه هیچ قسم تر کیب برای حقیقت وجود که ذات الهیت است نخواهد بود زیرا مرکب اجزاء آن بروی مقدم در وجود است و ممتنع است که چیزی بر خدا مقدم باشد در وجود و الا علت کل نخواهد بود پس بحکم وجوب وجود و استغنائی از علت هیچگونه تر کیبی بر حق روا نیست و نیز چون مرکب محتاج با جز است و اجزاء غیر کل است پس مرکب بغیر خود محتاج است و محتاج بغیر واجب الوجود نتواند بود اعم از آنکه تر کیب از وجود و ماهیت باشد که همه اشیا را است که کل ممکنات زوج تر کیبی از ماهیت و وجود است یا تر کیب از جنس و فصل که مجردات را نیز شامل است یا تر کیب از ماده و صورت یا تر کیت از اجزاء مقداری که خاص مادیات است بهر حال هیچ تجزیه و تر کیب در ذات احدیت واجبی روا نیست چون مستلزم حاجت و دور و تسلسل و خلف است و مراد از (نعت موجود) صفات عارض زائد بر ذات است که البته آنهم برای واجب ممتنع است زیرا صفت زائد بر ذات عارض احتیاج بعلمت دارد چون (کل عرضی معلل) و علمت اگر ذات حق باشد لازم آید ذات فاعل و قابل باشد و تر کیب از فاعلیت و قابلیت در حقیقت تر کیب از ماده و صورت است و برای ذات حق گفتیم هر گونه تر کیب محال تا چه رسد بتر کیب ماده و صورت که منحصر بمادیات عالم امکان است اما وقت معدود و اجل معدود حق عزشانه را نیست زیرا وقت و زمان آفریده اوست و نیز امتداد زمانی و اجل و مدت لازم هر کت و تغییر ممکنات متحر که است و صفات ذاتی حق را که دستخوش تغییر و حدوث و حرکت نیست بلکه موجود ثابت سرمد از ازل و ابد است هر کز در اجل و زمان و امتداد زمانی نخواهد گنجید .

۳) (اول الدین معرفته) - اساس دین و پایه اولیه ادیان حقه عالم و اصل معنی

دین و ایمان که انبیاء بر تعلیم آن از جانب حق مبعوثند معرفت خداست که بدون شناسائی خدا مفهوم دین محقق نگردد پس غرض از (اول) آنستکه اصلی که تمام احکام و آثار و تعلیمات دین روی آن اصل بنا شود معرفت خداست لیکن معرفت خدا دارای مراتب است از حیث کمال و نقص و شدت و ضعف و بجمع مراتبه اساس آئین بشر است و دین را معانی بسیار است

(۱) دین یعنی آئین و آداب و روش و عقاید حق یا باطل (لکم دینکم ولی دین)

(۲) دین یعنی جزاء و پاداش عمل نیک و بد (مالک یوم الدین)

(۳) دین یعنی انتقام و مجازات (دناهم کما دانوا)

(۴) دین یعنی تسلیم فرمان خدا بودن (ان الدین عند الله الاسلام)

(۵) دین یعنی توحید و طریق پرستش خدا (یدینون دین الحق)

(۶) دین یعنی ملت

(۷) دین یعنی ورع و تقوی

(۸) دین یعنی طریق فطرت و تشحیص وجدان (فطرت الله الّتی فطر الناس علیها) اما در

اینجا شاید مراد آن بزرگوار طریق پرستش خدا و توحید و شناسانائی حق متعال است

و آن چنانکه اشاره شد مقول بتشکیک است و دارای مراتب ناقص و کامل و اکمل بسیار است

مرتبّه اول اصل خدا شناسی است که شخصی بتواند موجودی غیر محسوس را مبدأ پیدایت عالم

محسوس شناسد و پس از مرتبّه اجمالی اولیه که اساس و اصل معرفت خداست باز مرتبّه

از کمال آن مقام تصدیق یعنی مقام علم الیقین است که از علم و معرفت اجمالی تصویری

و تخیلی بمقام تصدیق یقینی برسد و از لوح خاطر گردد سکوت و اوهام بر خیزد و باز کمال

مقام تصدیق که علم الیقین باشد مقام توحید حقیقی ایزد متعال است یعنی خدا را بیگانگی

و یکتائی و استغنائی کامل شناختن و مؤثر در تمام عالم وجود و بوحدته محیط بر کل اشیاء دانستن

که چیزی را در مقام توحید او موجود حقیقی ندانند این مقام کامل التصدیق توحید است و کمال و

مرتبه توحید حقیقی اخلاص است یعنی غیر حق موجود بالذات نبیند و کمال اخلاص نفی صفات

از آن ذات یکتاست و البته مراد نفی صفات مطلقاً نیست که معتزلی گوید بلکه نفی صفات زاید

بر ذات است یعنی ذات خدا را عین وجود و عین علم و عین قدرت و حیوایه و اراده و تمام اوصاف کمالیه داند نه ذات متصف بوجود و بقدرت و علم و اراده و ووزیرا (الشهادة کل صفة انها الخ) صفت اگر غیر از ذات موصوف بود مقارن اوست و عارض و معروض و مرکب با ذات و ترکیب گفته شد که مخالف واجب الوجودی است و خلاصه خدا را جز بیک حقیقت بسیط و هویت بیکتا نداند پس هر گاه خدا را دارای اجزاء و معانی زائد پنداشت بمقام اخلاص راه نیافته زیرا کمال اخلاص عارف آنست که صفات زائده بر ذات را از خدا نفی کند زیرا کمال اخلاص عبد تابع معرفت کامل است و معرفت کامل در استعداد انسان شناختن خداست بوحده حقیقی و بیکتائی فی جمیع الجهات و استغنائی کامل پس هر گاه برای خدا صفات زائد بر ذات تصور کند خدا را در صفات کمالیه محتاج بعلم دانسته در این صورت اگر علمت را خود ذات داند لازمه اش فاعل و قابل بودن اوست و فاعلیت و قابلیت دو جهت متباین است زیرا فاعلیت جهت واجد کمال و قابلیت جهت فاقد کمال است یا جهت ماده و صورت یا جهت فقدان و وجدان پس دو جهت متباین است و لازمه اش ترکیب در ذات بیکتائی او و این فاسد است و اگر علمت را غیر ذات داند خدا را در اوصاف کمالیه بغیر محتاج دانسته و این افسد است نتیجه آنکه صفات زائد بر ذات که لازمه اش ترکیب یا حاجت است باطل و صفات عین ذات بیکتائی حق عز سلطانه است .

(معنی اخلاص)

اخلاص بر دو نوع باشد یکی اخلاص در مقام معرفت و این همانست که حضرت فرمود کمال آن نفی صفات زائد از ذات بسیط الهی است و یکی در مقام عبودیت و این معنی اخلاص یعنی عبد در مقام عبادت و اعمال صالح منظوری غیر خدا در دل نداشته باشد و بمعنی حقیقی (یا یک نعبد) گوید یعنی منحصر آ خدا را در اطاعت و عبادت بخواد و بس

از خدا غیر از خدا را خواستن	(در حقیقت) ظن افزونی است کلی کاستن
خلاف طریقت بود کاولیا	تمنا کنند از خدا جز خدا
روی از خدا بهر چه کنی شرك مطلق است	توحید محض گر همه رو بر خدا کنیم
چه خوش است یکشب بکشی هوا را	بخلاص خواهی ز خدا خدا را
بمحضور خوانی ورقی ز قرآن	فکتنی در آتش کتب ربا را

(الهی منك اطلب الوصول اليك) (واستشفع بك الى نفسك) (انما نطعمكم لوجه الله) پس اگر بنده در عبادت از خدای خود چیزی غیر عبودیت که جذبۀ ربوبیت است خواست بمقام اخلاص در عبادت نرسیده و بهشت و حور و غلمان را لذیذتر از شهود حق و خوشنودی خدا پنداشته در صورتیکه (ورضوان الله اکبر) رضای و خوشنودی خدا بزرگترین بهشت عارف است عارف مبتهج بشهود الهی و سرگرم بحسن جمال منعم است نه نعمت او که در حدیث است خدا وقتی يك حجاب از جمال بی مثال خود بر اهل بهشت بر میدارد و آنها مشاهده آن حسن بیحد کرده و هفتاد سال مدهوش افتند تا حورالعین آیند و آنان را بهوش آرند از لذت شهود بآنها توجه نکرده و گویند جمالی دیدیم که دیگر شما با همه زیبایی و دلارایی در نظر ما نیائید بهر جهت طاعت برای هوای نفس و ریای خلق شرك خفی و برای بهشت و آخرت مرتبه ناقص اخلاص و برای رضای حق و شهود حسن مطلق اخلاص کامل است و البته این اخلاص در عبادت بستگی و تناسب مستقیم دارد با معنی اخلاص اول که معرفت کامل است هر چه عمده در سفر الی الله طی منازل بیشتر کند و مقام عرفانش بلندتر شود خلوص در عبادتش کامل تر شود و در حقیقت خلوص در اطاعت جز با صعود بمدارج معرفت متصور نیست و لذاست که فرمودند (تفکر ساعة خیر من عباده سبعین سنه) که تفکر در معرفت خدا و تحصیل علوم حقه حکمت الهی چه بسا در یکساعت روح را بالاتر برد تا عبادت چندین سال خلاصه اخلاص تابع معرفت است هر چه مقام معرفت و توحید عارف کامل تر شود اخلاص کامل گردد تا بجائی رسد که

(موحد چه زریزی اندر برش چه شمشیر هندی نهی بر سرش
 امید و هراسش نباشد ز کس بر این است بنیاد توحید و بس

« نتیجه معلوم برهان در کلام بلیغ برای ایجاز حذف میشود »

کلام حضرت از (اول الدین تا جمله نفی الصفات عنه) بر طبق چند قیاس شکل اول بدیهی الانتاج است و در قیاس مرکب نتایج اقیسه برای ایجاز و فصاحت کلام حذف شده بنا بر این توضیح نتیجه آخر آنکه کمال معرفت خدا اخلاص و کمال اخلاص نفی صفات از ذات الهی است و معنی نفی صفت از او نه آنستکه خدا دارای

علم و قدرت و غیره نیست و ذات نایب ازین صفاتست که معتزلیان گویند بلکه بدین معنی که ذات بسیط خدا عین علم و قدرت و غیره است و او را باصفتی زائد بر ذات مقترن نکنند زیرا اتهام ذات بسیطش تمام علم و تمام قدرت و حیوه و غیر است (ذاته کله العلم و کله القدره و کله الحیوة لازاته شیئی و علمه شیئی آخر) پس مصداقاً صفات همه عین ذات و همه عین یکدیگرند یعنی علمش ذات است و ذانش علم است و علمش قدرت است و قدرتش عشق و اراده و حب و مشیت و غیره است و این معانی از جهت مفهوم مغایر یکدیگر است در حق بخلاف خلق که هم وجودشان زائد بر ذات و هم علم و قدرتشان غیر ذات است (فتمتزه الحق عن مجانسته مخلوقاته) معتزلیان صفت را مطلقاً از حق سلب کنند و بصفات عین ذات هم راه نیافته و قائل نیستند و اشعریان بعکس صفات مغایر با یکدیگر و با ذات و زاید بر ذات قائل شدند و آن صفات زائده را قدیم دانند که لازمه قولشان قدمای ثمانیه است و آن باطل است بادلّه توحید لذا حضرت فرمود که هر کس بر خدا صفت زائد بر ذات قائل شود او را بصفات لازمه قرین ساخته و هر که بر او قرینی پندارد او را دوپنداشته در این صورت دو خدا را در خدائی جهت اشتراك است و هر يك را از دیگر جهت امتیاز است پس هر دو هر کب باشند و هر کب محتاج است و محتاج خدا نتواند بود پس چنین کس بمعنی خدائی جاهل است و هر جاهل بمعنی الهیت و یکتائی حق خدا را قابل اشاره حسی و عقلی پندارد و محدود و متناهی تصور کند و مانند خلق در او ترکیب و حاجت قائل شده و این جهل بیکتائی ذات خداست و هر کس آن مقام نامحدود نا متناهی را محدود و متناهی دانست در این صورت بر خدا تعدد روا دانسته زیرا محدودیت خدا لازمه اش سلب مراتب نا متناهی وجود از خداست و اثبات این مراتب وجود برای غیر او و این متعدد دانستن خداست یعنی موجود حقیقی بالذات را متعدد شناسد و تعدد او باطل است چون حقیقت هستی که ممنوع العدم است واجب الوجود است و واجب الوجود متعدد نتواند بود زیرا لازمه تعددش ترکیب و لازمه ترکیب احتیاج است و موجود محتاج خدا نیست نتیجه آنکه خدا مجرد و بسیط و یگانه و یکتاست و صفت زاید و قرین و شریک ویران است

تعالی اللّٰه عن ذلك (ومن قال فیم) هر که گفت خدا در چیست و در کجاست خدا را محاط
 ممکنات دانسته و هر که گفت خدا بالای چیست یعنی (بالای عرش یا آسمانهاست مثلاً)
 همه عالم را از خدا خالی دانسته جز آنجا که خدا را گمان کرده است در صورتیکه خدا
 در همه عالم است و ذات لامکانیش در همه مکانهاست (وهو الذی فی السماء اله و فی الارض اله)
 (ای حاکم عالم تحیر عالم ز تو هم نهی و هم پر) چون در مقام خود مرهن است که اشیاء بتجلی
 و اشراق وجود حق موجودند پس هر جا خدا و تجلی او نباشد آنجا عدم است پس حق
 در همه عالم هست ولی نه بنحو حلول در اشیاء بلکه داخل است از جهت وجود و خارج از
 جهت حدود (کائن لاین حدث)

آن ذات یکتا موجودیست که از عدم بوجود نیامده است بلکه موجود ازلی و
 ابدی است زیرا او چیز موجود (یعنی مرکب از وجود و ماهیت) نیست تا توارد وجود و عدم
 بر او روا باشد بلکه نفس وجود است و بر وجود صرف تحول موجودیت و معدومیت محال
 است زیرا وجود موجود بضرورت ازلی است و معدومیتش امتناع ذاتی دارد و آنکه قابل
 است که از عدم بوجود و از وجود بعدم آید آن چیز موجود است نه خود وجود پس
 هر چه مانند ممکنات چیز موجود است (یعنی مرکب از وجود و ماهیت است) جائز است
 از عدم بوجود و از وجود بعدم رود اما حق متعال که عین وجود و ذات هستی است تغییرش
 از نیستی بهستی و از هستی بنیستی محال است پس معلوم شد که ذات حق قدیم بالذات است
 و حدوث ابدی بر او روا نیست بلکه اینذی یکتا موجودی است ازلی و ابدی و ابداً از عدم
 نیامده است و هستی هر گز از لا و ابداً متصف به نیستی نتواند شد و معنی (موجود لاین عدم)
 نیز همین معنی است جز آنکه شامل عدم و وجود ذاتی و زمانی هر دو است پس مفهومش
 اتم تواند بود (مع کل شیئی لا بمقارنته) (آن حقیقت یگانه یکتا را معیت با تمام اشیاء
 است اما نه معیت مقارنه که موجودات عالم با هم دارند بلکه معیت خدا با تمام موجودات
 عالم معیت قیومیه است یعنی او با اشراق و تجلی خود در اشیاء عالم را از دستبرد عدم
 نگاهدارد و از حکم عدم که ذاتی اشیاء است ممکنات را محفوظ گرداند پس معیت خدا

با اشیانه مانند معیت اشیاء با یکدیگر است که باقتران آنها باهم باشد بلکه معیت عبارت از وجود دادن باشیاء و تحقق و ثبوت بخشیدن بماهیات عالم امکانست (هو معکم اینما کتم)

در هر عالم و در هر تحولی که اشیاء است اشراق حق و تجلی قیومی حق با آنها ثابت است و نگهبان اصل وجود اشیاء است و آن وجه اله باقی است که فنا و تغییر نپذیرد (کل سئی هالک الاوجهه) (و بوجهک الباقي بعد فناء کل شیئی) عالم علی الاتصال در زوال و فناست و جهت بقای عالم خداست (و دون کل شیئی لا بمزایله) و خدا غیر از همه جدا از کلیه اشیاء است اما جدائش نه بمزایله است که از اشیاء منفصل باشد و از حقیقت وجود آنها بیرون توابعد شد چه اگر خدا از اشیاء بیرون رود آنها نا معدم شوند پس چنانکه غیریت اشیاء از یکدیگر با تفصال و مابینت از یکدیگر است خدا را این گونه غیریت و جدائی از اشیاء نیست بلکه غیریتش بخروج او از ماهیت امکانی است و از حدود تعین خلقی زیرا (دوست نزدیکتر از من بمن است) (هو اقرب الیکم من انفسکم) (معنی مقارنه و قرب خدا)

و باید دانست که معنی معیت حق با اشیاء و اینکه خدا با همه و خارج از همه است یکمعنی بزرگ مهم و تعلیم عالی نهائی خدا شناسی و علم توحید است که هر کس فهم کند او بتوحید خاص حق و احاطه وجودی وی که (انه بکل شیئی محیط) معرفت یافته لذا از فرط اهمیت و علو مرتبت حضرت مولی ۴ این معنی را در عبارات کونا کون فصیح و طرق متعدد بلیغ بیان فرموده تا اهل معرفت و نفوس شایسته درک حقیقت هر یک درخور استعداد این مطلب بزرگ را در یابند که هر کس بفهم آن نرسد وی خدا را بیرون از عالم و جدای از عالمیان پنداشته و او را عز سلطانه بمانند مخلوقاتش محدود کرده و بکلی بآن جهت هستی و نورانیت عالم که اشراق حق است و نور وجه الهی است و حیث دخول حق در اشیاء معرفت نیافته و جاهل و غافل مانده و رحمت و اسعه خدا را که قیومیت فعلی الهی است و نگهبان تمام عوالم لایتنهای آفرینش فهم نکرده و هر که درک این حقیقت را نتواند

کرد با وج سعادت مقام نفس قدسی نخواهد رسید و دارای نفس کلیه الهیه نگردد بلکه در مقام نفس حیوانی وافق گردیده است که خدا را موجودی مثل خود پندارند منتهای امر کاملتر و بزرگتر از خود چنانکه معصوم ۴ فرمود (النمله تصوران لربّه ذابتان) مور خدا را چون خود پندارد لذت است که در عالم تو حید و اساس دین که معرفت الهی است باید هر کس بخدایمان دارد باید خدا را بیرون و درون عالم بداند و بسرو وحدتش آگاه شود و انبساط وجودی و علمی حضرت احدیت را الاقل در مقام مثال مانند احاطه نور خورشید بر کوه و دشت و بیابان عالم فهم کند که بسر این معنی و تعلیم این حکمت متعالی (الله نور السموات والارض) (الله بکل شیئی محیط و بکل شیئی علیم و احاط بکل شیئی رحمة و علما) و بسیار آیات دیگر که در کتاب الهی شرف نزول یافته آ که شود که حضرت سید العارفین امیر المؤمنین ۴ چنانکه اشاره شد در خطبه‌های تو حیدیه کلام خود پرده از روی شاهده مقصود برداشته گاه اشاره بهمین معنی بدین عبارت فرماید که (مع کل شیئی لا بمقارنه و دون کل شیئی لا بمزایله) و گاه بدین بیان سر مطلب را کشف فرموده (لیس فیها بوالج ولا عنها بخارج) نه خدا در اشیاء داخل است و نه از اشیاء خارج است و گاه باین تعبیر حقیقت را تفسیر کند (داخل فی الاشیاء لا بالمازجه و خارج عن الاشیاء لا بالمابینه) و گاه فرموده (داخل فی الاشیاء لا کدخول شیئی فی شیئی خارج عن الاشیاء لا کخروج شیئی عن شیئی) و گاه فرموده (له بینونیه صفة لا بینونیه عزله) و گاه فرموده (هو فی کل مکان و لافیه شیئی من امکان) خدا در عالم و عالمیان داخل است اما نه مانند دخول چیزی در دیگر چیزها یا دخول کسی در مکان و خارج است نه مانند خروج چیزی از دیگر چیزها و مکانهاست چنین دخول و خروجی بر خدام حال و ممتنع است پس دخول خدا در اشیاء و خروجش از اشیاء نه بدین طریق است بلکه نوعی دیگر است که مناسب مقام اوست که انشاء الله بیان خواهد شد.

(معنی دخول و خروج خدا از عالم)

شرح این کلام مولی ۴ لازمست تا مردم نادان تناقض نپندارند و نفوس جاهل بحقایق و بیخبر از اسرار وجود توهم نکنند که اگر داخل است خارج نیست و اگر

خارجست داخل نتواند بود و بطور خلاصه بیانش آنستکه چون ذات یگانه و یکتای حضرت احدیت عزسلطانه وجود نامتناهی است و فوق نامتناهی بهمین جهت نامتناهی هم داخل درعالم است و هم خارج ازعالم چه آنکه اگر هستی نامحدود در اشیاء داخل نباشد محدود بوده که داخل در آنها نیست و اگر خارج از اشیاء نباشد و داخل باشد باز محدود بوده و بهمان چیزی که در آن داخل است حدود تنهایی یافته پس چون خدا نامتناهی است حکم وجود نامتناهی این است که در همه عالم داخل و از همه عالم خارج باشد پس بدین معنی دخول و خروج حق ازعالم را بطور خلاصه و بنحو اشاره بحقیقت مطلب و برای توضیح گوئیم خدای متعال از جهت وجود و کمالات وجودی در اشیاء داخل است (و با سماءك التي ملئت ارکان کل شیئی و بعلمك الذی احاط بکل شیئی

و از جهت ماهیت و حدود وجود از اشیاء خارج است چه حدود اشیاء ماهیات ممکنات است و بر خدا صدق نکند که او منزله از حدود خلقی است (تنزه عن مجانسة مخلوقاته) پس خدا درعالم داخل است اما نه مانند ناخدا که در کشتی داخل است که اگر بگوئیم ناخدا در کشتی داخل و از کشتی خارج است تناقض است و خدا ازعالم خارج است اما نه مانند ناخدا که از ساحل خارج و بکشتی داخل است پس حق درعالم داخل از حیث کمال خارج از حیث حدود است و این تناقض نباشد بلکه موجود نامتناهی چون نامتناهی است بالضروره چنین خواهد بود بملاك نامتناهی در همه حدود و امکانها داخل و از تمام مکانها و جهات عالم خارج است (تعالی سعة وجود الاهی عن الحدوالتناهی) خلاصه چون قوه و هم خیال در الهیات و حقایق توحید الهی مداخله کند آنجا در صورتیکه هیچ ماده و مدت و زمان و مکان ابد و وجود ندارد باز خدای زمانی و مکانی تصور کند و مقارنت خدا را با اشیاء اقتران جسمانی پندارد و با اشاره حسی کند و علو حسی بر او قائل شود و در مکان عرش و کرسی و غیره او را متمکن اندیشد بر ای رفع این توهم باطل و اغلاط و اشتباهات و همی خلق حضرت^۴ بیانات گوناگون دخول و خروج حق را با اشیاء بیان فرموده بطوریکه احکام و هم و خیال ناقص را ابطال کند و تا آنجا که در توحید حد کمال معرفت است بشر را پرواز دهد که پس

از آن بیانات عالی و تعلیمات نهامی علم و توحید دیگر هر که معرفت آموخت خدا را منزله از ماده و مدت شناسد و در ذات و صفات و افعال برتر از حدود زمان و مکان دانند و بکلی از قرب و اقتران زمانی و مکانی حق را متعالی و مبرا دانند که این مرتبه توحید خاص عقل و مقام معرفت انسان الهی است .

با من بودی منت نمیدانستم یا من بودی منت نمیدانستم

رفتم چو من از میان تر اداانستم تا من بودی منت نمیدانستم

لذا در خلق که وجود متناهیند موجودی اگر داخل بود خارج نیست و اگر خارج بود داخل نیست و در حق که وجود نامتناهی است در عین آنکه داخل در اشیاء است خارج از اشیاء و با آنکه خارج است داخل است پس کلام حضرت مولی علیه السلام از لطف حق باین بیان روشن گردید تا برخی مردم تناقض نپندارند و نفوس مستعد معرفت بسر این حقیقت آگاه شوند (رب زدنی علما)

نیک پیدا و سخت مستوری طرفه نزدیک و بوالعجب دوری

دور و نزدیک چون در آب سپهر خویش و بیگانه چون در آینه مهر

(فاعل لا بمعنی الحركات والالة)

چون ذات احدیت مکرر گفته آمد که از همه اوصاف خلقی منزله است فاعلیت او هم مانند فاعلیت خلق نیست پس فاعلیت خدا را مانند فاعلیت خلق که محتاج بحركات و آلات است نباید پنداشت خدا معمار سقف عالم و مهندس بنای آسمان و زمین است اما در فعل چون معمار و مهندس بحرکت و آلات و اسباب کار ابداً نیازمند نیست مثلاً نجار و صباغ و معمار و نقاش و وو و همه بمعنی حرکت که مخرج هر فعل از قوه است نیازمندند و باسباب و سائط کار و ماده و مدت و امور بسیاریکه همه باید منضم بخلق شود تا بتواند فعلی انجام دهد زیرا خلق را قدرت کامل بر فعل نیست قدرتش توأم باعجز و احتیاج است مثلاً چوب و تیشه برای نجار لازم است و رنگ و روغن برای صباغ و خشت و سنگ برای معمار و قلم و مداد برای نقاش که اگر این آلات نباشد و حرکت در این آلات و اسباب در فاعل بظهور نرسد فعلی نتواند انجام داد .

اما حضرت حق که معمار عالم است و مهندس کرات و گردش آسمانها و زمینهاست و بنای کاخ آسمان رفیع و طاق پر نقش و نگار سپهر بلند و زیب و فر آن بقدرت کامله اوست و رنگ فلک لاجوردی سقف کردون و انواع الوان و اشکال گلهای باغ وجود و شکوفه ها و میوه های رنگا رنگ بوستان عالم و صورت زیبای حیرت انگیز آدم و چهر دل آرای مهر و ماه و آنجم رخشان همه را او بوجود آورد ولی بینمای از حرکت و اسباب است زیرا تمام اسباب و ماده و مدت و حرکت هم فعل اوست و با ایجاد او نیاز مند است پس اگر فعلش باین امور محتاج بود دور و تسلسل محال لازم آید نتیجه آنکه فاعلیت حق مانند خلق ابداً بحرکت و آلات محتاج نیست (بصیر انلا منظور الیه من خلقه)

معنی این کلام معجز نظام در بسیاری از کلمات خود این بزرگوار بیان شده است آنجا که فرموده (عالم انلا معلوم) و امثال این عبارت پس خدای متعال بصیر و بیناست اما بصیرت و بینائی خدا بمانند ما مبصر لازم ندارد که اول مبصری باشد تا ما آنرا به بینیم و بدیدن آن بر ما بصیر اطلاق شود که اگر بصیر بودن خدا بمبصر نیاز داشت یا علمش بمعلوم قبلی محتاج بود مانند خلق لازم آمدی که خدا در اوصاف کمالیه اش که آن اوصاف منشاء وجود عالم آفرینش است بوجود عالم محتاج باشد و این نیز دور یا تسلسل و یا تقدم معلول بر علت است و این امور محال است پس خدا بیناست ولی بمنظور الیه یعنی بمبصر بینائی او محتاج نیست بلکه مبصر را بصیرت او بوجود آورد چنانکه معلوم را علم او بوجود آورد که مادر کتاب حکمت الهی و شرح فصوص بیان کردیم که حق فاعل بالعنایه است یعنی علمش منشاء وجود معلوم است نه معلوم سبب علم اوست بلکه علم فعلی او که همان اضافه اشراقی و مشیت فعلی و نور وجه الهی است محقق وجود عالم است که (الله نور السموات والارض) (متوحد انلا سکن یستأنس به ولا یستوحش لفقده) توحد وحدت کامل و کمال وحدت است یعنی خدای متعال فرد و یگانه است که بیگانه ای خود مبتهج و مستأنس و مستغنی از غیر خود است بخلاف و حدت خلق که هر کس از آن قوی النفس تر نباشد اگر در عالم تنها و متفرد شد و هیچ چیز نبود که باوسر گرم شود و با او انس گیرد البته از وحدت خود وحشت کند و آرزو کند که کاش کسی رامیافت که باو استیناس یابد

اما آن حقیقت یکتا متوحد و متفردی است که بخود سرگرم عشق بحسن و جمال نامنتمهای خود است و بذات خویش از انس بغير بيمياز است در آن خلوتخانه وحدت که عالم وعالمیان آنجا وجود نداشته و ندارد حق را از آن وحدت وحشت نخواهد بود بلکه در آن مقام حضرت احدیت بمشاهده حسن بیحد و اوصاف کمالیه بی نهایت خود با خود عشق میورزد و بکل الوجود و کل الکمال خود مبتهج و مانوس است و از فقدان غیر متوحش نیست و حسن او بعاشقی غیر خود محتاج نیست که (در فصل بیست وهفتم شرح فصوص) بیانش گذشت :

(انشاء الخلق انشاء و ابتدئهم ابتداء) چون عالم در نظر انبیاء و حکمای الهی بدو عالم کلی قسمت شود عالم علوی و سفلی یا امر و خلق یا غیب و شهادت حضرت صلی الله علیه و آله شاید از انشاء خلق ایجاد نشئه تجرد و عالم امر را که خلق عقول و ارواح مجرد است اراده فرمود چنانکه در آن حدیث معصوم است (خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفی عام) و از جمله بعد که فرمود ۴ (ثم انشاء سبحانه تعالی فتق الاجواء الخ) ایجاد عالم طبیعت و ماده که عالم خلق است شاید مقصود باشد که (خلق الله السموات والارض فی یومین) ممکن است بدو یوم دو عالم مقصود است یکیوم یوم ربوبی تجلی شمس حقیقه الوجود در عالم امر و یکیوم تجلی آن در عالم خلق

و عالم بدو قسم و دو عالم باین اعتبار تقسیم شود که (الاله الخلق والامر) را اشاره بهمین دو عالم عالم وحدت و کثرت یا مجرد و مادی یا طبع و عقل یا جسم و روح گرفته اند یا بعبارت دیگر عالم فوق زمان و زمانیات و حرکت و عالم قدر و زمان و حرکت و تفصیلی در این موضوع در اواخر شرح فصوص گذشت بدانجا رجوع شود (بالارویه اجالها ولا تجربه استفادها و لآخر که احدثها و لاهمامة نفس اضطر ب فیها) چنانکه در جمله سابق حضرت نفی حرکت و آلات از فعل حق فرمود در این جمله ها سایر آنچه در صدور فعل از خالق محتاج است سلب فرمود آنجا بطور کلی فرمود فاعلیت خدا مانند فواعل خلق بحرکت و آلات محتاج نیست اینجاست سخن را مشروح فرمود که خدا در ایجاد و انشاء خلق محتاج نه بر ویست (یعنی تفکر که حرکت نفس است) باشد نه امور دیگر و رویه حرکت ذهن است و مؤید آنست که فرمود (اجالها

که اجاله همان حرکت و رفت و آمد و تفکر در فعل است پس معنی آنکه فعل خدا بتفکر نیاز ندارد و نه تجربه و استفاده از تکرر عمل ویرا احتیاج است و نه حرکت در فعل و تروی و توهم و تردید نفس در کار او نیاز باشد که این اموری از نقص علم فاعل یا از نقص قدرت او در کار آید و ذات کامل کل الکمال الهی که در منتهای علم و قدرت و حکمت ازلی است باین امور از فکر و حرکت و تجربه و هم واضطراب و امثال آن که خلق در کارشان بآنها محتاجند حق ابداً احتیاج ندارد و ذاتش بذاته فاعل است بدون هیچ امری جز ذات یکتای خویش که عین علم و قدرت و مشیت و اراده است و اگر برخی اشعری بر خلاف این سخن بصفات زائد قائل است و یا معتزلی سخن بر خلاف این گوید باین کلام قول آنها را ابطال کنیم و گوئیم خدا در ایجاد خلق ذات بذاته اش کافی است و (الله خالق کل شیئی) بذاته و لذاته و من ذاته

(اجال الاشیاء لاوقاتها و لائم بین مختلفاتها و غرز غرائزها و از مهابها اشباحها) این بیان راجع بعالم کثرت و موجودات زمانی و جهان حرکت است که خداوند موجودات زمانی را که از عناصر مضاد آفریده هر یک را بوقتی خاص و اجل معین و قدر و اندازه مخصوصی که بعلم و حکمت در نظام قدری تقدیر کرده بوجود آورده و حقایق مختلف و عناصر متضاد را باهم آمیزش و تناسب و الفت بخشیده که آب و آتش و خاک و باد و سایر اسطقتات و جواهر اولیه خلقت که بسا باهم مخالف و مضادند با مرحق در نظم عالم همه باهم اتصال و سازش کرده اند و با کمال اختلاف جهت وحدت در تکوین مرکبات عالم یافته اند و هزاران اخشیجان و مواد بسیط (بنابر آنچه در کتاب حکمت الهی) بیان کردیم که ذرات بسیط بی حد و حصر مختلف الحقیقه و الشكل و الحرکه و الخصوصیه مبدأ مرکبات و حقایق انواع مادی عالمند) بامر اینزد متعال باهم عقد وحدت بسته و بحرکات منظم عاشقانه باهم الفت یافتند و در تکوین ازدواج نمودند و تولید این همه انواع و حقایق کونا کون عالم از آنها گردید و غرائز و طبایع را بر آن طبیعت که بالضرورة ملازم آن شده است قدرت ازلی بر آن طبع استوار ساخته (نه چنانکه مادین پندارند زیرا طبیعت خود مفهومی ندارد جز همان غریزه و ذاتیاتی در اشیاء که از تألیف ذرات اولیه بسیط ترکیب یافته و البته

پس از تألیف اشیاء طبیعت از تر کیب آن پدید آید و آن تر کیب مسلم اتفاق نبوده و طبیعی هم یعنی عدیم الشعور نیست بلکه تر کیب در اثر حرکت منظم ذرات و با علم و با امر خداست غز سلطانه پس طبیعت که متاخر از تر کیب است علت پیدایش عالم و خصوص بسایط عالم نتواند بود و اتفاق هم عایتش بر نظم عالم بدیهی البطلانست نتیجه آنکه خدا طبیعت را ساخته و اشباح یعنی آثار و شکل و رنگ و خواص ظاهر و باطن اشیاء را کرشم ملازم آنها کرده است و دیدن مادیین طبیعت و ندیدن خدای سازنده طبیعت را جهل و نادانی است و نیز خدا هر موجودی را آثاری خاص بخشید و بلوازمی از دیگر موجودات متمیز ساخت مثلاً ذات آتش را سوز و روشنی آب را صفا و جریان هوا را لطافت خرما را شیرینی انار را ترشی و نظم و زیبایی سیب را رنگ و بوی و طعم و شکل خوش و همچنین بهر نوعی از موجودات خواصی مخصوص بآن قدرت کامله الهی اعطا کرد (اعطی کل ذی حق حقه و اعطی کل ذی فضل فضله) و آنکه این امور را بطبیعت نسبت دهد در جهالت مانند کسی است که خط کاتب را بقلم تنها نسبت دهد و شخص کاتب و قدرت کتابت و اراده او و غیره را فهم نکند (تعالی عما یقول الضالون)

(عالمایها قبل ابتدائها)

علم حق متعال فعلی است نه انفعالی یعنی منشاء وجود خارجی است نه حاصل از معلوم خارجی مثالی که اندک مطلب را روشن کند علم فعلی مانند علم مهندس و معمار که منشاء پیدایش بناست و علم انفعالی مانند علم دیگران ببناء که از بنادر ذهن حاصل شود و خدا علمش فعلی است نه انفعالی بدین برهان که چون حق علمش کفتم عین ذات است ذات علت و سبب معلوم خارجی است و سبب قبل از مسبب است پس علمش بموجودات قبل از موجودات است چنانکه ذاتش قبل از موجودات است و باز علم حق حضوری است نه حصولی یعنی نفس معلوم حاضر نزد اوست نه صورت مرسمه آن

برهان دیگر آنکه موجودات با این نظم و ترتیب و حکمتها و لطائف و حسن و زیباییها باید صادر از علم صانع باشد (الا یعلم من خلق) پس اگر علم صانع حاصل از

موجودات باشد نه قبل از موجودات دور باطل یا تسلسل محال لازم آید نتیجه آنکه علم خدا قبل از اشیاء و سبب وجود اشیاء است.

(محیطاً بحدودها و انتهایها عارفاً بقرائنها واحنائها)

علم ذاتی ازلی خدا که گفته آمد فعلی است نه انفعالی محیط است بتمام اشیاء و تمام حدود و مبدأ و منتهای و قرائن و مناسبات و اوقات و تمام مشخصات موجودات و خلاصه (لا یعزب عن علمه مقال ذرة فی السموات و فی الارض) از بزرگترین موجودات که از فرط عظمت نامرئی است تا کوچکترین اشیاء که از فرط صغارت نامرئی است در عالم ارض ماده و شهادت و سما عوالم غیب و تجرد همه مشهود علم حضوری الهی است بلکه اشیاء بوجودها نفس علم فعلی و مشیت فعلیه و نور وجه و نور علم حقیقتند نه آنکه علم وجودی باشد و معلوم بالذات وجودی دیگر غیر از علم فعلی برهانش آنکه چون کلیه اشیاء از ذات حق بی هیچ وسط صادر شده اند و ذات حق عین علم است پس اشیاء همه از عین علم صدور یافته و چون حیثیت سببیتش در ایجاد اشیاء حیثیت دخول اوست در اشیاء که بیانش گذشت پس علم فعلی او اگر مباین با معلوم است به بینونة و صفی و حدی مباین است نه بینونت عزلی و چنانکه بیان شد که ذاتش داخل عالم و خارج از عالم است علم او نیز داخل از حیث وجود و خارج از حیث حدود معلوم است و باید دانست که علم و عرفان و بصیرت و سمع و بصر و ادراک و امثال همه در حق بیک معنی است و فرقی مفهومی است نه حقیقی در لغت و در استعمال ممکن است مواردش مختلف شود یکجا بصیر مناسب و یکجا علیم و دیگر مورد سمیع لیکن همه بمعنی علم حضوری فعلی ازلی است اما استعمال این مفاهیم در خلق البتة بمعانی متعدد است زیرا اسمع مثلاً در خلق غیر بصر و علم جدای از عرفان و معرفتست و هکذا (ثم انشاء سبحانه تعالی فتق الاجواء و شق الارواء

وسکاتک الهواء) (عالم مکان و ماده)

نخست که در کیفیت نظام آفرینش حضرت ۴ فرمود (انشاء الخلق انشاء الخ) از کلام حضرت ۴ گفتیم چنین مفهوم میشود که آن بزرگوار بیانش در کیفیت نظام آفرینش بر آنستکه اول (یعنی اول در صورته اول زمانی) انشاء و ایجاد نشئه فوق عالم امتداد و حدود جسمانی و ماده و مدت و کشش زمانی و مقادیر جوی است بلکه در انشاء اولی

ایجاد عالم مجرد است که آنجا جو و امتداد ماده و زمان وجود ندارد بلکه چنانکه در کلام دیگر آنحضرت ع که از وی سائلی سؤال از عالم علوی کرد در پاسخ فرمود (صوریة عن المواد خالیة عن القوة والاستعداد) تا آخر حدیث که در اواخر شرح فصوص با شرحی مختصر آورده ایم) فرمود عالم علوی حقایق مجرد از ماده و مستغنی از تلاحق استعداد و تکامل زمانی ماده است برای حصول کمالات لاحقہ بآنها مانند موجودات زمانی که مثلاً بیضه که مستعد مرغ شدن است اولاً ماده و ثانیاً مدت که حرکت تدریجی ماده برای رسیدن بمستعدله لازم است تا موجودات حادث زمانی قدم بعرضه هستی گذارند و صور و فعلیات زمانی بعرضه وجود آیند بخلاف عالم علوی و جهان فوق طبیعت مجرد از ماده که فیض وجود بآنها از علت تامه الهی بی واسطه ماده و مدت است و پس از عالم مجرد نوبت وجود بعالم فتنق اجواء و شق ارجا یعنی ظرف ماده و وسعت امتداد برای حرکت و خروج از قوه بفعل میرسد پس در حقیقت در این کلام معجز نظام هم حضرت نشئه تجرد را مقدم بتمقدم وجود بر نشئه ماده فرموده و البته عالم اعلی بقاعده امکان اشرف که مبرهن و مسلم نزد اشراق و مشاء است تقدم علی بر عالم ادنی که عالم ماده است دارد و آنان در سلسله اولیت دارند و بر ما بعد خود سمت علیت خواهد داشت چنانکه اشاره بارواح قدسی آن بزرگواران که از عالم اعلی است فرمود که (نحن صنایع الله و الخلق صنایع لنا) ما را یعنی ارواح قدسی ما را خدا پیش از عالم ماده و مدت در نشئه خلق آفرید و خلق را بواسطه وجود ما خلق کرد (اولا لما خلقت الافلاك)

با محمد ۴ بود عشق پاک جفت	زین سبب ویرا خدا اولاک گفت
منتها در عشق چون او بود فرد	زانبیا او را خدا تخصیص کرد
گر نمودی بهره عشق پاک را	کی وجودی داد می افلاک را

عارف رومی

(عقل و عشق)

در اخبار بسیار و سخنان رسول اکرم و آل اطهار وارد است که (اول ما خلق الله العقل

یا اول ماخلاق الله روحی و امثاله و نیز در کلمات اکابر حکمای الهی بابراهین بسیار (غیر افلاک و حرکات شوقی آنها) اثبات کرده اند که صادر اول یعنی اول ماخلاق عقل است لذا حکیم سبزواری قدس روحه فرماید .

(عقلا و نقلا کان عقل ازبدا لایوجد الو احدالا واحدا)

ببرهان عقل و نقل اول صادر از علت العلل یعنی ذات حضرت احدیت عز سلطانه جوهر عقل مجرد است و ببرهان الواحد اشاره بدلیل آن فرموده بهر صورت میتوان انشاء الخلق را اشاره بعالم تجرد و عقل گرفت و تم انشاء سبحانه تعالی را اشاره بعالم ماده لذا عطف بتم فرمود که تراخی و تأخر رتبه مادیات را از مجردات میفهماند پس بعقل و نقل اول صادر از حق عقل است و عقل (جوهر مجرد در ذات و فعل است) یعنی نه در وجود ذاتی خود بماده نیاز دارد مانند صور جسمانی و نه در صدور فعل از او محتاج بدن و آلات بدنی است مانند نفس ناطقه که در فعل خود محتاج است بجسم و آلات و قوای جسمانی اما عقل را معنایی دیگر است غیر (جوهر مجرد ذاتاً و فعلاً) (۱) یکمعنی عقل قوه ایست در انسان که درک کلیات و معانی وسیعه منبسط و محیط بر زمان و مکان را تواند کرد ۲ یکمعنی عقل قوه ایست در انسان که ادراک مصالح و مفاسد امور را تواند کرد که دیوانه دارای آن عقل نیست و روی این معنی عقل در شرع و عرف تکلیف و ثواب و عقاب و مجازات انتقام برقرار میگردد و حق تصرف در مال و تصرف در حقوق خویش را دارد بخلاف مجنون که دارای تکلیف از شرع و عرف نیست و در اعمالش کیفری نزد حاکم شرع و عرف نیست و حق تصرف در مال و حقوق با ولی اوست ۳ یکمعنی عقل عقلی است که تقسیم میشود بعقل نظری و عقل عملی و آن قوت نفس ناطقه است بردانش و گمش که آن را حکمای الهی در کتاب نفس (علم روانشناسی) بچهار مرتبه تقسیم کرده اند بحسب مراتب کمال و نقص عقل نظری را بعقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل بالفعل و عقل مستفاد منقسم کردند عقل هیولانی یعنی استعداد ادراک مطلقاً اعم از ادراک بدیهی و نظری و عقل بالملکه یعنی استعداد ادراک نظری پس از وصول با ادراک بدیهی عقل بالفعل یعنی ادراک امور نظری و کلی بدون استحضار عقل مستفاد یعنی ادراک و استحضار مدرکات نظری و کلی که خلاصه

وصول به عالم تجرد و شهود عالم غیب است که در این عالم آخرین کمال نفس ناطقه انسانی است و از آن بعقل مستفاد تعبیر کنند که متصل بعقل فعال و روح القدس است این چهار عقل نظری یا نیروی دانش است اما مراتب چهار گانه عقل عملی و نیروی کنش را که موضوع سه علم مهم است (علم اخلاق و تدبیر منزل و سیاست المدن) حکماء بحث در آن رانیز بچهار مرتبه کلی از نظر اخلاق و تکمیل نفس ناطقه تقسیم کنند مرتبه اول مقام تجلیه (۱) و دوم مقام تخلیه (۲) سوم مقام تحلیه (۳) چهارم مقام فنا (۴) است تجلیه یعنی نفس را بآداب شرع و احکام ظاهر آن رام سازند و بر ریاضیت تکلیف او را مستعد سفین الخلق الی الحق کنند که نفس تا احکام ظاهر شرع را از نماز و روزه و زکوة و حج و غیره پیروی نکنند اشتیاق به عالم قدس در او پدید نیاید .

(ان کنتم تحبون الله فاتبعونی) دوم تخلیه یعنی نفس ناطقه را از اخلاق رذیله مانند بخل و حسد و کبر و غرور و عجب و غیره پاک سازند و صفات بهیمی شهوت و صفات سبعی غضب و صفات شیطانی مکروفریب و اضلال خلق و غیره را از خود دور گردانند تا مستعد نزول فرشتگان صور علمیه و حقایق غیبیه شوند .

(ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا اتزل علیهم الملائکة) آری دیو چو بیرون رود فرشته در آید اما نزول ملک بر صاحبان مقام تخلیه بمعنی الهام معانی ملکوتی و ادراک عالم محبت است نه شهود ملائکه در عقل و خیال و حس و سمع و بصر مانند انبیاء اولوالعزم است .

سوم مقام تحلیه یعنی نفس ناطقه و روح قدسی را

بانوار علمی زیور دهد و باوصاف فرشتگان عالم قدس بیازاید و همش را مصروف عالم اعلی سازد و درجهان پست و نشئه خاک بیازید و طفلانه نپردازد بلکه توجه سمت اقلیم ربوبیت و عرض نیاز پیوسته بدان در گاه لطف و رحمت کند و با آن محبوب یکتا و معشوق بی مانند عشق ورزد و دل را باشتیاق حق و شهود حسن مطلق از ماسوای او بکلی فارغ گرداند تا بسر حد مقام فنا در تو حید نائل گردد چهارم مقام فنا یعنی یکباره عارف در

شراره عشق الهی اول دو عالم را و آنگاه هستی خود را بسوزاند و خاکستر خودیت را بیاد فنا دهد و شمع شهود حق را بدانسان در سرای ویران ظلمانی دل بیفروزد که دیگر هیچ اثر از ظلمت نفس باقی نماند و اینجا معنی عشق حقیقی را فهم کند که هنگام اشراق و شهود شمس احدیة الوجود ظلال عالم و آدم در نظرش محو گردد و اینجا رتبه خاصان خداست و از اینجا ببعد بلکه همین مقام هم خاص انبیاء عظام و اولیاء گرام است و هر سالک را قدم بدین منزل نرسد بلکه اینجا محو است و از مرتبه محو افعال موجودات باز بمقام طمس و نابودی صفات و آنگاه به محقق و نیستی ذوات اشیاء رسد و سهرم تبه فنا را که محو و طمس و محقق است طی کند و آنگاه بفنای از فنا که مقام خاص الخاص رسالت است بقای بشهود حق یابد و از نیسی خود که عالی ترین مقام عبودیت است سر از افق هستی ربوبیت بر آورد که فرمود ع (العبودية جوهره کنهه الربوبیه فما خفی من العبودیه ظهر من الربوبیه) خلاصه هر چه بیشتر شخص سالک الی الله در سیر و سفر بسوی خدا جهات خواهش ها و امیال و عشق و اشتیاقات خود را محو در شوق و عشق حق گرداند بقرب حق و شهود جمال مطلق بیشتر نائل گردد تا آنجا که بکلی هر چه جز عشق او را از ذات خود بدور سازد.

ز بس بستم خیال تو تو گشتم پای تا سر من تو آمد رفتم رفتی من آهسته آهسته
و این سیر در همین چهار سفر تجلیه و تخلیه و تحلیه و فنا پایان رسد و آنگاه پس از فنا مقامات لایتنهائی است که عقل و هوش در آنجا مدهوش است و نطق و بیان خاموش در کتاب و دفتر ننگیند و در زبان و قلم نیاید بلکه سیمرغ عقل آنجا شهپر بسوزد و جبریل درین مرحله (لودنوت انملة لا احترقت گوید).

رزقنا الله وایاکم بحق رحمته الواسعه

(علم ایزد متعال بتمام کلیات و جزئیات محیط است)

(خلاصه مطالب خطبه تا اینجا)

حضرت امیر در این خطبه مبارکه توحیدیه یکدوره علم حکمت الهی را بطور خلاصه و بایان روشن و برهان محکم و مختصر (اسدواخصر) تعلیم فرموده در اول خطبه نخست اوصاف جلال و برتری ذات و صفات حضرت احدیت را از ادراك عقول و افهام بشر بیان فرمود و عدم احاطه علم بنوعوت و اوصاف بلکه بتعداد نعمت های او و سپس بمیان توحید (یعنی یگانگی و یکتائی) خدا پرداخت یعنی معنی شریک و شریک و تجزیه و ترکیب را از ذات حق نفی فرمود و نیز عینیت صفات را با ذات و با یکدیگر صفات را روشن فرمود و انگاه که عدم حدود و تناهی خدا را از ذات و صفات و نعم بی پایان مشروح فرمود در کیفیت نظام عالم سخن گفت و عالم آفرینش را بدو انشاء و ایجاد مستند گردانید عالم امر و عالم خلق (الاله الخلق والامر) که حکمای اسلام عالم تجرد و ماده که عالم روح و جسم است گویند و در ایجاد عالم فعل حق را منزله از حاجت بروید و تفکر و حرکت و هرگونه مقدمات و هرگونه اسباب و آلات فرمود و در حقیقت خالقیت کل اشیاء از کلیات و جزئیات و مجردات و مادیات همه را بی هیچ واسطه بذات یکتای الهی منتسب فرمود که تفسیر (الله خالق کل شیء) است تا بعالمیان تعلیم دهد که خلق در صنع خود محتاج بغيرند و قادر بر خلقت موجودی از عدم نبوده و خالق چیزی بحقیقت نیستند خالق کسی است که در ایجاد تمام اشیاء مستغنی از تمام اشیاء باشد پس خلق که در فعل خود محتاج بفکر و حرکت و آلات و ماده و غیره هستند فاعل حقیقی نیستند تنها فاعل خلع و لابس صور عریضه ماده اند با هر حق و پس از آنکه نفی شریک از ذات و نیز باین بیان نفی شریک از خالقیت خدا فرمود باز در خصوص تقدم علم حق بر ایجاد عالم و احاطه علمی خدا بتمام جزئیات و کلیات اشیاء اشاره فرمود که (عالمها بها قبل الح) و در این جمله مقصود آنست که علم سابق حق محیط بتمام حدود و خصوصیات و جزئیات و وقت و اجل و اعراض و کلیه مشخصات موجودات است نه چنانکه برخی از حکمای غیر اسلام (یونانیان) پنداشته اند خدا تنها بکلیات امور عالم عالم است و علم بجزئیات متغیره اشیاء

ندارد (تعالی عما یقولون علواً کبیراً)

(برهان بر علم خدا بجزئیات عالم و رفع شبهه از علم بجزئیات متغیره)

برخی گمان کرده اند که اگر خدا علم بجزئیات داشته باشد جرمیات در تغییر و زوال و فنا هستند و لازم آید علم حق هم تغییر و زوال و فنا پذیرد و البته این گمان باطل است ناشی از آنستکه علم خدا را علم انفعالی حاصل از اشیاء و علم حصولی تصور کردند و تابع حالات متغیره معلوم در صورتی که علم حق فعلی و حضوری و منشاء وجود معلوم است و سابق بر معلوم و عین ذات حق و شئون ذات الهی است و دستخوش زمان و تغییرات زمانی نیست و ابدأ علم بتغیر معلوم متغیر نخواهد شد و هر قدر زمان و زمانیات و جزئیات عالم ماده و مدت تغییر و تبدیل صورت دهد و جوداً همه بدون تغییر در علم ازلی الهی محفوظ و در لوح ام الكتاب حق ثابت است در خطبه دیگر فرموده (احاط بالاشیاء علماً قبل کونها فلم یزدوا بکونها علماً علمه قبل ان یکونها کعلمه بها بعد تکوینها)

«برهان بر خدا تغییر علم حق بتغیر معلوم»

چون در بیانات سابق در کلام آن بزرگوار ۴ راجع بدخول حق در اشیاء و خروجش از اشیاء روشن شد که خدا را معیت قیومیه با اشیاء است در آنجا که خداست ابدأ مکان و زمان و حرکت نیست.

(لامکانی که در آن نور خداست ماضی و مستقبل و حالش کجاست)

اشیاء از آن جهت که خدا در آنها داخل است یعنی وجه الله باقی که جهت وجود ماهیات ممکنه است و ما به التحقق اشیاء است هیچگونه تحول و تغییر پذیر نیست و آنچه تغییر می پذیرد حدود عدمیات صور و ماهیات و عوارض مشخصه موجودات است که در حقیقت جهت نقص و جهت محدودیت و جهت زمانی اشیاء است اما جهت وجود عالم همیشه بالضروره ثابت و ساکن است که (المتغیرات عند الاوائل ثابتات) پس علم خدا که ظهور وجود اشیاء در تمام مراتب قوس صعود و نزول است دستخوش تغییر و زوال و فنا نخواهد بود (و بوجه دیگر) نسبت متغیر بمتغیر زمان است و نسبت متغیر بثابت دهر است و نسبت ثابت بثابت سرمد است و مجموع عالم ماده و مدت که نسبت متغیرات است بیکدیگر در نشانه عقلی و مقام تجرد که خزائن و گنجینه حوادث زمانی است که (ان من شیء

الاعند ناخزائنه) آنها همه ثابت و وجود دهری دارند و باز همین متغیرات را از نظر ثبوت دهری در لوح محفوظ چون اضافه و انتساب وجودشان را بحق که علت آنهاست ملاحظه کنیم جهت ثابت آنها را بحق که وجودی ثابت است نسبت داده ایم و بدین لحاظ وجود سرمدی دارند پس زمانیات نسبت بعلم حق سرمدی و ثابت خواهند بود و خلاصه مجموع عالم حرکت و تغیر و زمان را در وجود مطلق و هستی صرف متحرك و متغیر نتوان یافت پس زمانیات در علم حق که وجود صرف و حاق حقیقت هستی است بی تغیر و زوال و فنا حاضرند آری حق همراه این متغیرات است (هو معکم اینما کتمم) و آنکه با این قافله متحرکات عالم است و کرات بی نهایت و عوالم بی انتها را قافله سالار است و مسافران افلاک و عناصر محطر حالشان نزد اوست هرگز چیزی از نظر او غایب نشود یعنی علمش تغیر و زوال و فنا نیابد.

(نتیجه سخن)

نتیجه این بیانات آنکه عالم خدا بدون هیچ تغیر زمانی بتمام کلیات و جزئیات عالم احاطه دارد پس معلوم شد، که حضرت باین بیان که فرمود (عالمها الخ) علم حق را بکلیه جزئیات و کلیات عالم ثابت فرمود و اشکال تغیر معلومات جزئیه ماده در علم بی وجه است و علم خدا بتغیر جزئیات عالم متغیر نخواهد شد و تعلق علم حق بجزئیات بحکم آنکه علت و خالق کل است ضروری و بی اشکال است (الایعلم من خلق و هوا للطف الخبیر) و چون او بفاعلیت حقیقی موجد نظام تمام جزئیات عالم است (هو الذی یصورکم فی الارحام) پس بآنها عالم است

(ثم انشأ سبحانه تعالی فتق الاجواء و شق الارحاء و سكاكك الهواء فاجرى فيهما ماءً متلاطماً تياره الخ) (فرمود آنگاه خدا فضای بی انتهای عالم را باز کرد و اطراف و جوانب این جوی نهایت را شکافت و درهای نا محدود ابعاد را برکشود و در آن فضای بیحد و نهایت آبی آفرید که سطحی متلاطم و عمقی مترکم داشت و آن آب را در پشت تند بادی سرکش سوار کرد و باد را فرمان داد که آن آب را بهر طرف رود باز برگرداند و بجایگاه نخستش برساند و هو اراهمه گونه بر آن آب مسلط گردانید تا هو از زیر آن آب

بشکافد و آب از بالا بجهد) شرح این سخنان حضرت ۴ بسیار مشکل و در حقیقت راز عالم جسمانی است و سرخلقت آسمان ها و زمین هاست و البته این مطلب بر همه کس مکشوف نیست و هر کس از حکماء و دانشمندان عالم در این مقام سخنی بحدس و تخمین و یا با عقل دور بین و بیای استدلال چو بین چیزی طرح کرده و بساط عالم را در نظر خود طوری گسترانیده و نظام عالم جسمانی را از بدو تاختم آن طرزی اندیشیده و ما چون بقدر فکر ناقص خود سخنان حضرت را شرح کنیم در بیان کلام آن بزرگوار برتری فکرت آسمانی و علو حکمت علوی را که اخذ از مقام وحی و الهام است بر گفتار تمام بزرگان حکماء پیشین روشن گردانیم و نخست شرح حقیقت را از کلام آن بزرگوار در حدیث کمیل مقدم بیاوریم آنگاه اندیشه های خرد که در راز خلقت و سر آفرینش بفکر حکماء رسیده مقدمه برای شرح بقیه خطبه ذکر کنیم.

«حقیقت چیست کسی را بر سر آفرینش آگهی است؟»

در راز عالم و سر آفرینش سخنها گفته شده و اندیشه ها بخاطر رسیده و بسی حکیمان و بزرگان و بخردان و بلند نظران جهان برای حل معمای دهر فکرت بکار برده اند و شاهباز عقل و هوش را برای صید مرغ حقیقت پرواز داده اند و در این عرصه نامتناهی عالم وجود نا محدود و دریای بیکرانه جهان کشتی ها رانده اند لیکن بساحل نرسیده در فکر و حیرت غرق گشتند که

(در این ورطه کشتی فرود هزار
که نامد یکی تختۀ در کنار
(سعدی)

آری عالم عرصه قدرت و صفحه صنع و حکمت الهی است کسی بحقیقت آن آگاه نیست
چون خدا نامتناهی و فوق نامتناهی و مجهول الکنه ابدی است که

عقل بسی رفت و ندیدش اثر
و هم بسی گشت نمائش مجال
کار مگس نیست درین ره پرید .
بلکه بسوزد پر عمقا و بال
لسودت الفکره فی حجبه
لا حترقت من سمحات الجلال
(سعدی)

عالم هم که ظمهورشون جمال و جلال حق و آئینه حسن اعظم الهی است همچنین

بی نهایت و بیحد و انتهایست و در هر ذره آن خورشیدها پنهان و فکر و عقل و وهم و هوش و اندیشه هم محدود و جزئی از عالم است و البته احاطه بهمم عالم و کنه حقیقت آن نتواند کرد ولی هر عقل و هوش را عشق معرفت الهی در سر و شوق ادراک حقیقت نامتناهی در دل و سودای این کار بالفطره در سویدای خاطر است و عقل کاملتر را عشق شدید تر و اشتیاق و طلب قوی تر است و با آنکه عاشق کامل امیداند که راه عشق را پایانی نیست و این دریای پر موج و تشویر را کنار ناپیداست شکفت اینجاست که باز لحظه از طلب در این راه نمیایستد و هر چه معشوق لن ترانی گوید عشق و شوق و طلب در عاشق شدید تر شود و همی گوید .

تاجان رسد بجانان یا جان زتن بر آید
(حافظ)

دست از طلب ندارم تا کم من بر آید

و دائم سراید

ور بود جان زیار چشم نیوشم
بار غم عشق را نهاده بدوشم
با سخن عشق پند کس ننیوشم
(الهی)

دیده همت ز غیر دوست بیستم
حسن ازل تا ابد بوعده وصلش
باعطش شوق آب خضر نخواهم

باز گوید

وز هر سخن جز ذرت ای دلدار تو به
کز هر چه غیر از لذت دیدار تو به
ما و وصلت دیگر از هر کار تو به
وز هر عمل جز طاعت صد بار تو به
(الهی)

از هر چه جز عشق رخت ای یار تو به
تا جان بود کوشیم در راه وصلت
صدان ترانی گوئی از ره بر نگرديم
از هر نظر جز بر رخت استغفرالله

بهر حال نفوس همه جو یای حقیقتند و این حس حقیقت جوئی است که حق در فطرت انسان نهفته تا بر حسب استعداد عالم با سرار عالم گردد و این همه علوم و حکمتها و سرائر طبیعت که بر بشر کشف گردیده اثر این قوه است و اشاره شد که هر عقل و هوش کامل تر و بلند همت تر آفریده شده عشق و اشتیاق درک حقائق در او بیشتر و بر فهم

حقیقت شیفته تر است چنانکه بزرگترین شاکرد حکمت متعالیه علوی کمیل زیاده
 قدس روحه از بزرگترین استادان نگاه حق سیدالاحکماء و امام العارفین مولینا امیرالمومنین ۴
 سؤال ما الحقیقه کند و میپرسد حقیقت چیست حقیقت چیست حقیقت چیست آخرای
 بزرگترین عارف الهی و حکیم ودانای عالم پرده از روی این معما بردار و راز حقیقت
 را بی پرده ساز .

« حدیث شریف کمیل »
 « و ترجمه آن »

در خبر است که روزی کمیل ابن زیاد نخعی قدس الله روحه از حضرت مولی العارفین
 سیدالموحدین امیرالمومنین علی علیه السلام پرسید (یا علی ما الحقیقه) حقیقت چیست
 حضرت فرمود (مالک و الحقیقه) تو را با حقیقت چکار کمیل عرض کرد (اولست صاحب
 سرک) آیا من از اصحاب سرشما نیستم حضرت فرمود (بلی ولكن یرشح علیک ما یطفح
 منی) آری تو صاحب سرمنی لیکن صبر کن رشحات دریای علم من هنگامیکه بی اختیار
 بیخوش آید و لب ریز شود بر تو خواهد ریخت باز کمیل گفت (او مثلک تخبیب سائلا)
 آیا مثل تو سلطان جود و سخاوت مرا محروم خواهد کرد (فقال امیرالمومنین)
 (الحقیقه: کشف سبحات الجلال من غیر اشاره) فرمود حقیقت بی حجاب مشاهده انوار
 جلال سلطان احدیت است بدون اشاره بمظاهر جمال (فقال زدنی بیانا) کمیل گفت از
 این بی پرده تر فرما (فقال علیه السلام) (محو الموهوم مع صحو المعلوم) فرمود ۴
 حقیقت ابر موهوم را محو کردن و جمال خورشید حق را آشکار دیدن است (فقال زدنی
 بیانا) باز کمیل عرض کرد روشن تر ازین بیان فرما (فقال علیه السلام) هتک الستر اغلبه السر
 حقیقت آنستکه سلطان عشق بر باطن مسلط و غالب شود و پرده های ظاهر را بکلی بردرد
 (فقال زدنی بیانا) مطلب باز در پرده است روشن تر فرما (فقال علیه السلام)
 (جذب الاحدیة لصفه التوحید) حقیقت مجذوب شدن قلب عارف است بجدبه
 و صف توحید (فقال زدنی بیانا) باز گفت بی پرده تر کو (فقال علیه السلام)
 (توریشرق من صبح الازل فیلوح علی هتاکل التوحید آثاره) حقیقت نور است

که از صبح ازل تابش کرده و آثار و اشعه‌اش بر هیاکل و مظاهر توحید پدیدار آید (فقال زدنی بیانا) دیگر بار گفت از این هم منکشف تر ساز (فقال ۴) (اطف السراج فقد طلع الصبح) چراغ انیت را خاموش کن که صبح حقیقت طلوع کرد.

شرح حدیث شریف و معانی حقیقت

این حدیث شریف کمیل زیاد رضی الله تعالی عنه از حضرت امیر المؤمنین علیه الصلوٰة و السلام در کتب رجال و اخبار بزرگان علماء و عرفای امامیه (مانند کتاب مجالس المؤمنین و سفینة البحار و روضات و شرح گلشن راز و کتاب عارف کامل شیخ عبدالرزاق کاشانی و حکیم سبزواری و غیرهم وارد است که روزی حضرت امیر المؤمنین ع بر ناقه نشسته و کمیل را که از اصحات سر وی بود - بر عقب سوار کرده میرفتند کمیل وقت را غنیمت شمرد و پرسید یا امیر المؤمنین باز گو (ما الحقیقه) حقیقت چیست برخی گفتند از حقیقت مقصود مقام حقیقة الحقایق و هو هویت و سر السر و غیب الغیو بست یعنی ذات احدیت که در سورة اخلاص بآن اشاره شده (قل هو) هو همان مقام هو هویت است که از همه مستور و غیب مطلق است و این اسم هو را عارفان اسم اعظم الهی خوانند چنانکه از حضرت امیر ع (در کتاب فصول المهمه شیخ حر عاملی و غیره) روایت شده که حضرت فرمود یکشب قبل از لیلة بدر خضر ع را در خواب دیدم بدو گفتم مرا چیزی بیاموز که بآن بردشمنان ظفر یابم حضرت ع گفت بگو (یا هو یا من لا هو الا هو) حضرت فرمود صبح خوابم را بر رسول خدا حکایت کردم حضرت رسول ﷺ بمن فرمود (علمت الاسم الاعظم) دانای اسم اعظم شدی لذا این اسم هو را اهل الله اسم اعظم دانستند و برای اذکار قلبی و لسانی باهل سیر و سلوک این اسم را تعلیم دادند بهر حال برخی مقصود از حقیقت را در کلام کمیل ره مقام هو فهمیدند که مقام هو هویت و حقیقت الحقایق و غیب الغیوب است و بر این شرح کردند و برخی حقیقت را مقام ظهور آن مقام غیب الغیوب که مرتبه الهیت است و در سورة توحید به (الله احد) اشاره شده دانستند و برخی حقیقت را بر حقیقة محمدیه توجیه کردند و شاید غرض کمیل سؤال از حقیقت مطلق در هر چیز است یعنی از حقیقت مقصود حقیقت مبدأ و معاد حقیقت نبوت حقیقت ولایت حقیقت حال مردم مؤمن و کافر در محشر و قیامت

حقیقت و سر مقام خلافت که چرا باید چنین شود چرا پیغمبر بزرگی که شرف و علم و حکمتش باید عالم را مسخر سازد و بشر را مؤدب بآداب انسانی و عارف بمعارف الهی کند و ظلم و جور و جهل و کفر را از زمین براندازد چرا و در حلت کند و باب مدینه علمش خانه نشین شود و فرزندانش شهید شوند و مردمی که مقام علم او را نداشتند و باب مدینه علم رسول نبودند مانند معویه و یزید و غیره مسند نشین کردند و حقایق قرآن در پرده بماند و اسرار و لطائف علوم آسمانی را کسی از اهلاش نیاموزد پس غرض نهائی از ارسال رسول و انزال قرآن و حقایق این کتاب آسمانی چیست و حقیقت کی آشکار می شود و شاید مراد از حقیقت حقیقت و لویده غائب قائم و سرالسر عالم و آدم است که مظهر حقیقت و مظهر حقائق شریعت و سلطنت و قدرت و عدالت است و شاید مقصود کمیل رضی الله عنه از حقیقت آن امر ثابت ازلی و لای تغییر ابدی عالم است که اعم از تمام معانی سابق الذکر است و شاید حقیقت مقابل مجاز مقصود کمیل است یعنی چگونگی از علوم مجازی بعلم حقیقت تو ان رسید و شاید حقیقت حال نفس ناطقه در سیر و سلوک بمقامات عالیه معرفت الله مقصود اوست یعنی یا علی حقیقت حال انسان در تزکیه نفس و صفای باطن و مقام نهائی او در سلوک الی الله چیست و کی از عالم مجاز و اغراض جسمانی و اوهام باطل رهیده و حجاب نورانی و ظلمانی از چشم باطن او افتاده و از دنیا و آخرت و تمام غایبات وسطیه مجازی و وصول بغایت الغایات خواهد یافت و بمقام شهود حق که (غایت آمال عارفین) است تو اندر رسید و طریق وصول بدین مقام چیست و شاید مراد سیر و روح نفس کلیه الهیه باشد که همان معنی سابق است لیکن از جهت و حیثیت دیگر یعنی از سیرها بعد از سیر تجردی و وصول فنا بلکه در مراتب بی نهایت فناء از فنا که بعد از طی تمام اسفار اربعه که (۱ - سیر من الخلق الی الحق) (۲ و من الحق الی الحق) (۳ و من الحق فی الحق) (۴ و من الحق الی الخلق بالحق) که شاید اشاره باین چهار سفر است مقام ثم دنی - فتدلی - فکان قاب قوسین - اوادنی) و بعد از هر آنچه در تعلیم و تعلم است و بعد فهم و تعقل و فکرت و اندیشه و سیر بشر است بهر حال هر چه هست بین تمام معانی مذکور بوجهی اختلاف و از جهت مناسبت کامل است و رابطه تام بین همه معانی از نظر حقیقت موجود است و شاید هر کس معنایی را مناسب تر با پاسخ حضرت داند و انطباق بنظر حقیر معنی

اول از دو معنی اخیر است. حضرت در پاسخ خوی فرمود (الحقیقه کشف سبحات الجلال من غیر اشاره) حقیقت لغتاً اصل و خالص و کنه اشیا و ضد باطل و بطلان و ضد مجاز و بمعنی رایت و امری که بی شک و ریب ثابت است و کشف بمعنی ظاهر شدن و رفع حجاب کردن و ناپیدایی را آشکارا نمودن است و سبحات بمعنی مواضع سجود است و اگر اضافه بوجه الله و جلال و جمال الهی بود بمعنی انوار جلال خداست و اشاره بر دو قسم است اشاره حسی و اشاره عقلی اشاره عقلی یعنی توجه عقل بماهیات و معانی کلی و اشاره حسی یعنی توجه حس بسطوح جسم و حدود جسمانی .

« خدا را حجاب نیست و حجابهای نامتناهی است »

و باید دانست که خدا را که کل الوجود است بر خود هیچ حجابی ابدان نیست و تمام هسته از مقام (هو) یعنی هویت ذات یکتا که بمقام غیب الغیوب تعبیر شود و مقام تجلی جمعی که مقام الهیت و ذات مستجمع جمیع اسماء و صفات کمالیه است و مقام تجلیات اسمائی که نزد حکیم عالم ربوبی و عالم عنایت و نظام ربانی است و نزد عارف عالم تجلی فیض اقدس و ظهور علمی ماهیان امکانی در حضرت علمیه یا نشاءه اعیان ثابت است تا مقامات تجلیات افعالی فیض مقدس که حقایق کونی و ظهورات عینی خلقی است یعنی تمام عوالم لاهوت و جبروت و ملکوت و ناسوت کرات بی حد و نهایت این فضای نامتناهی کلا و جزاً بر ذات او آشکار و هیچ خفا و غیبت در سما و اد عوالم ارواح مجرد و اراضی اشباح ماده بر آن حقیقت محیط بر کل نخواهد بود لیکن آن ذات یگانه یکتا را از خلق خود حجاب های بسیار بلکه نامتناهی است زیرا هر یک از وجودات نامتناهی که تجلیات حقند و هر یک از ماهیات بی نهایت که مظهر تعیناء اسماء الهیند بر رخسار آن وجود صرف و حقیقت مطلقه هستی محض حجاب خواهند بود و هیچ یک از مراتب خلقی از مقام عقل اول و حقیقت محمدیه تا سایر قوای ادراک هیچ یک آن شاهد کل الجمال را بی حجاب نتوانند دید و جز خود او هیچکس آن حسن کل را بی پرده و بکنه مشاهده نتواند کرد و بطور کلی آن حجب بی نهایت بر دو قسم است نورانی و ظلمانی

« حجاب نورانی و حجاب ظلمانی »

اما حجاب ظلمانی توجه نفس بلذات و شهوات حیوانی و آمال و امیال نفسانی و نظر بماهات امکانی است و توجه بخود و بخلق از جهت خلقی و اما حجاب نورانی دو قسم است سبجات و انوار جلال که در این حدیث اشاره شده و دیگر انوار جمال و اما انوار جلال آن اشراقانی است که از فرط عظمت و نورانیت بی نهایت عاشق را از خود بعتاب لن ترانی دور میسازد و معشوق بقهر (یخدر کم الله نفسه) عاشق را در حمای حیرت باز میدارد و از آن اشراق عارف خود را ابدًا در بعد و فراق بیند و مقام وصال را بر خویش ممتنع داند و انوار جمال آن اشراقانی است که عاشق را را امیدوار بوصول کند و عارف را (بوصلک منی نفسی و لقا تک قره عینی) مترنم گرداند و بندای فانی قریب اجیب دعوة الداع) دعوت بمشاهد جمال خود در آئینه افاق و انفس کند (و لایسعی ارضی و لاسمائی و لیکن یسعی قلب عبدی المؤمن) گوید و آئینه قلب عارف عاشق را مظهر تجلی جمال بیکتا گرداند خلاصه عارف را باشراق جلال حال یأس از وصال دست دهد و حال دهشت و خوف و حیرت و هیمان و بعد از حضرت نوالجلال و باشراق جمال مقام وصال و انس و قرب و شهود آنحسن بی مثال حاصل شود و دست عاشق را گرفته از آواره گی بیابان حیرت بخلوتخانه وصال خواند اما بمقتضای (لکل جلال جمال) باز در هر قهری آن معشوق را لطفی است و همان سبجات جلال و اشراق عظمت کد عاشق را از معشوق میراند و بآتش فراق مینشانند در همان احراق بازلطف او دست عاشق را گرفته و در بهشت لقا و جنت شهود میکشاند زیرا عارف سالک وقتی خود را در منتهای بعد از معشوق حقیقی ببندد که کمال قرب را یافته است لذا در هر قهر لطفی است و در هر جلال جمالی و باهر منع اعطائی خواهد بود و منع او و تحذیر و ردع وی بحقیقت و در باطن عطا و زرافت و دعوت اوست تعاضم جلاله و جماله این مطالب که مبین گردید و سابق اشاره کردیم که اشاره دو قسم است عقلی و حسی اول خاص ماهیات و دوم مخصوص مادیات است پس تا حدی بر افهام کلام حکمت نظام آن بزرگوار روشن گردد و مقصود آن سلطان حقیقت شاید این باشد که آنکس که مشتاق سرالسر عالم است و عاشق شهود حقیقه الحقایق وجود آن گاه باین مراد نامل تواند شد که سبجات جلال و انوار و اشراقات جمال الهی

پرده از روی قلب وی برافکنند تا عاشق حجب انیت خود را برانداز و پرده اغیار و خود بینی و خود نمائی که ساتر چشم حقیقت بین است بر طرف سازد تا حقیقت خود آشکار شود و چهره شاهد مقصود را بدیده دل بی حجاب ظلمانی مشاهده کند اما بدون اشاره حسی و عقلی زیرا چون آن ذات بی نشان بسیط یکتا فوق نامتناهی الوجود است و منزله از جسم و جسمانیات است پس اشاره حسی که خاص اجسام است باو محال و چون او را ماهیت نیست بلکه صرف هستی است لذا اشاره عقلی که خاص معانی و ماهیات کلیه است در او ممنوع است و چون تعین و تشخیص او عین ذات مقدسه است و بینو نتش از خلق بینو نه وصفی است نه عزلی پس هیچ تمیز و تعین ویرا نیست و هیچ گونه اشاره روحی و معنوی هم در مقام روح سرخفی و اخفی بان ذات غیب الغیوبی نتوان کرد زیرا هر چه با اشاره حس یا عقل یا روح غیره دارید متمیز و محدود شود و حس و عقل بر او در آن اشاره احاطه کند در صورتیکه خدا (الله بکل شیئی محیط) است پس آن مشار الیه خدا نیست بلکه مخلوق نفس است چنانکه معصوم فرموده (کلامی نموه باوها مکم فی ادق معانیه فهو مخلوق لکم مردود الیکم) خلاصه هر چه با اشاره حسی و عقلی و غیره بآن اشاره توان کرد محدود و محاط حس و عقل است و آن وجود صرف حق که محیط بکل اشیاء است نیست پس چون بر عارف سالک الی الله انوار و اشراقات جمل الهی کشف شود و خدا را درون از سر پرده های جلال (و جمال) حجب قهر و لطف بچشم فلان مشاهده کند این شهود عین وصال و عین فراق است و در عین معرفت عجز از معرفت است زیرا این مشاهده بطوری است که هیچ اشاره حسی و عقلی و روحی و غیره در عین شهود با و نتوان کرد و در حقیقت عارف آنجا ادراک شهودی کند که فانی در مدرك است و بکلی از خود فارغ و فانی سده و بحق وجود یابد تا بچشم یار بیند یار را که میل رضوان الله علیه درخواست توضیح کرد که

مبادا خالیت شکر ز منقار	الای طوطی گویای اسرار
خدا را زین معما پرده بردار	سخن سر بسته گفتی با حریفان
که خواب آلوده ایم ای بخت بیدار	بروی ما زن از ساغر گلایی

حضرت فرموده حقیقت (محو الموهوم مع صحوا المعلوم) محو یعنی چیزی را نابود ساختن

یا نشان چیز را نابود کردن است موهوم در اصطلاح آنچه در ادراك قوه و هم در آید و اینجا شاید مطلق ادراك قوای باطنه از خیال و وهم و عقل مراد باشد و صحو بمعنی هوشیار گشتن و ابراز چهره ماه و خورشید بر طرف شدن و از مستی بهوش آمدن است و معلوم اینجا بمعنی واقع و متحقق و یقینی و ثابت الهویه و حاصل الذات است و چون این عبارت و عبارات بعد همه شرح یکحقیقت است و توضیح يك مقصود منتهای امر عبارت مختلف است.

(جمله یکذات است اما متصف
جمله یکمعنی عبارت مختلف
و همه در حقیقت

عبارا تناشتی و حسنک واحد و کل الی ذاک الجمال یشیر
خواهد بود و عالم یعنی ماسوی الله از مجرد و مادی دنیا و عقبی ملک و ملکوت همه در
مقابل سطوع نور جمال حق فانی و هالک الهویه و باطل الذات و موهومند (کل شیئی
هالک الاوجه) در نظر اهل الله و عارفان حقیقتی

(همه هر چه هستند از آن کمترند که باهستیش نام هستی برند) (الا کل شی ما
خال الله باطل) و (ذلک بان الله هو الحق و ان ما يدعون من دونه هو الباطل و ان اله
هو العلی الکبیر) (ایه در سوره حج آیه ۱۶ و اگر جائی بغیر این طریق نوشته شده اشتباه
و از اینجا تصحیح شود) خلاصه (ما عدمها نیم هستی هانما، حق وجود مطلق و هستی ما) (ما
که باشیم ای تو ما را جان جان تا که ما ایم با تو در میان) (بود ما و باد ما از دادنت
هستی ما جمله از ایجاد تست) (ما که ایم اندر جهان پیچ پیچ . چون الف از خود چه
دارد هیچ هیچ) پس میتوان گفت مقصود آن بزرگوار از این عبارت آنست که عارفان
و عاشقان الهی که سالکن دیار حقیقتند و مسافران اقلیم قدس باید چشم و هم
کثرت بین را ببندند و دیده عقل خدا بین را بگشایند زیرا آنکه طالب وصال معشوق
حقیقی است و مشتاق جمال شاهد ازلی آنگاه بشهود آن حسس کل رسد که پرده موهوم
عالم را از چشم بصیرت براندازد و بشهود معشوق خود عالم و عالمیان را در آتش عشق بسوزد و همه
را محو و فانی در حق بیند تا معلوم و مشهود که حقیقت است چهره بنماید و جمال دل آرای حق

را (پس از محو حجب موهوم) مشاهده کند زیرا تا پرده موهوم حجاب چشم قلب است دیده بصیرت از شهود شاهد حقیقت محروم است و سالک در سر پرده او هام که قر قگاه آستان حقیقت و حمای پیشگاه جلال سلطان عزت است باز ماند و سر کرم بتماشای مظاهر اوست و مفتون بشئون تجلیات وی لذا حسن اعظم اتم الهی بیرون از حجب جسم و جان و پرده صورت و معنی بر او چهره ننماید و بنعمت از منعم باز ماند.

« فرض اصلی از مبعوث شدن مفرای الهی »

مقصود از بعثت رسولان حق و از بسط سیاسات آلهیه و حکمت وضع احکام و انواع عبادات تزکیه و تصفیه نفس و تهذیب روح است و ایجاد عواطف و انس و محبت بنوع است و تشکیل مدینه فاضله و جامعه با عدل و سعادت و همت بار و روح و معنویت و صفا و فاع حقیقت است و تعلیم اخلاق و ادب انسانی و نشر علوم و معارف ربانی است و همه برای استکمال روح و باز غرض نهائی وصول باین مقام است که خلق نخست عارف بالله شو ند و سپس با سیر و سلوک علمی و عمای بهر اتم عالییده معرفت خدار سند تا آنجا که محو موهوم ماسوی الله از نظر کرده و کشف و شهود کل الجمال حق و حقیقت کنند که منتهای آمال عارفان است (رزقنا الله و یا کم) باز کمیل رضی الله عنه بر عطش اشتیاقش افزود و تقاضای تشریح مقصود کرد حضرت فرمود (هتک الستر لغلبة السر) حقیقت هتک الستر است و غلبه سر هتک یعنی پرده دریدن و پرده بر انداختن و چیزی که پنهان در حجاب است آشکار ساختن سر بمعنی پرده و هر ساتری و سر امر پنهان و پوشیده و چیزی مخفی از افکار و ادراک مقصود حضرت شاید این است که آنکس که جو بای مقام حقیقت و وصل و شهود حضرت احدیت است نخست بغلبه عشق هر پرده و هر مانع را از پیش نظر عقل و همی بر اندازد و حجب نورانی عقل تا چه رسد بظلمانی و هم همه را بر در و در هیچر حله از سیر الی الله باز نایستد و از هر حجاب نور و ظلمت خلقی و وصفی بگذرد تا سر احدیت بر روح او مسلط و تمام مشاعر و قوای ادراکی او را مهور و مغلوب گرداند و حقیقت را بواسطه غلبه سر حق بر باطن عارف شهود کند در حالیکه عارف در فناء شهودی تمام مدارک حسی و عقلی او بواسطه مشاهده نور تجلی وجه الله تعطیل شود و از خویش فارغ و از وسوسه مشاعر حسی آسوده و از مدرکات و لذات عقلی هم بیخبر و غافل باشد و بهمراهی قلب قوای ادراکی همه بصقع ربوبیت شتابند تا با شراق انوار جمال و جلال الهی بدون جهت و اشار

و کیفیت نائل شود پس آنحال که حال غلبه سرالله است بر قلب عارف و بر جمیع قوای ادراکی او ادراک حقیقت است و در این حال که (شاهد حقیقی کنت سمع الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و یده الذی یبطش به) رخ نماید و قهر غلبه و استیلاهی کامل سرالهی بر باطن و ظاهر عارف دست دهد از خود فانی شده و بچشم حق روی حقیقت را عیان بیند پس تا بواسطه غلبه سر خدا هر فکر و اندیشه از دل بیرون نرود و تمام مدارک و حواس بشری تعطیل نشود و جبل انیت عارف مندیک بلکه محترق نگردد هنوز سالک را از آن صرف حقیقت و حقیقت صرف آگاهی نه و در آن سرا پرده وحدت راه نیست

عارفی در این مقام سروده

تا بود باقی بقایای وجود	کی شود صاف از کدر جام شهود
تا بود پیوند جان و تن بجای	کی شود مقصود کل برقع کشای
تا بود غالب غبار چشم جان	کی توان دیدن رخ جانان عیان

اشاره بدین معنی حقیر گفته ام

تا ناسازدم عشقت از جنون بدابانی	نیست در سرم یار عقل و هوش انسانی
ای خوش ان زمان کز عشق فارغ از جهانگردیم	همچو برق بگریم از دیار امگانی
عشق درازل ما را سرفراز عالم ساخت	خاص ماقمیران کرد تخت و تاج سلطانی
گر رود خیال خود از مقابل چشمهت	بینی اشکار ایدل سر غیب پنهانی
عرش و عرشیان بینی در ستایش معشوق	چشم قدسیان حیران زان جمال نورانی
مست نازا برویش چشم عقل هشیاران	محو روی زیبایش قلب انسی و جانی
تا نبینی آن حسنی کز جهان رباید دل	از گناه خود بینی نیستت پشیمانی
با پرستش نفس است قرب دوست ناممکن	فتح ملک جان نتوان با قوای حیوانی
خالصانه گر بوسد مورخاک راهش را	خاک راه او گردد حشمت سلیمانی
برده های انیت بر در از حجب بگذر	تا درون دل تا بد نور سر سبحانی

عاقلان الهی وار از فروغ عشق یار

نیست با جهانشان کارا بحکیم اگر دانی

باز کمیل لب نشنه حقیقت از آن بزرگوار تقاضای تشریح کرد و حضرت فرمود (جذب الاحدیة لصفة التوحید) حقیقت جذب عشق احدیت است دل عارف را بسمت اقلیم توحید جذب در لغت بمعنی کشیدن و از جایی بجائی بردن و سیر بسرعت و غیره است و مقام احدیت را نزد عارفان دو معناست یکی احدیت ذاتیه که مقصود ذات بذاته حضرت حق است بدون هیچ نعمت و وصف و اسم یعنی بدون هیچ لحاظی غیر انذات یکتا و وجود صرف و حقیقت محض و از آن مرتبه احدیت بی نام و نشان عارفان را اصطلاحاتی است مانند مقام هوویت و مقام لاسم و رسم مقام عمای امکان و احدیت مطلقه و احدیت قهاریه و کنز مخفی و عالم هاهوت و غیره دیگر احدیت و صفیه که مراد همان ذات یکتاست با لحاظ صفت یکتائی و حیث بساطت من جمیع الجهات و صفة توحید یعنی پاک شدن عارف سالک از هر گونه شائبه شرك خفی و جلی و از هر توجه جز بخدا و فراغ کامل قلب از هر چه بغیر عشق و شهود حق و مشاهده آن حس مطلق است پس معنی این کلام کهر بار آنکه حقیقت را کسی درک خواهد کرد که عشق احدیت او را مجذوب بعالم خود کند و از توجه بعالم کثرتش بکلی فارغ سازد و وحدانی الجہة بشرط کعبه مقصود کشاند و در عبارت اشارت است که تا محبت و عشق و جذب به مقام احدیت بلطف خاص ازلی شامل حال اهل سلوک نگردد بکوشش و جدوجهد تنها وصول باین مقام میسر نیست بلکه در هیچ مرحله بجد و کوشش بی لطف و عنایت حق بجائی نتوان رسید (بجد و جهد چه کاری نمیرود از پیش بکردارها کرده به مصالح خویش) (جز هر چه خدا خواهد بر ما نرسد خوش باش این را بحقیقت دان و آنها همه افسانه) بنابراین حضرت کمیل را باین سرالهی آ که میسازد که وصول بمقام حقیقت که منتهای مقصد سالکان راه خداست عارف را بجذب احدیت میسر شود تا آن جذب به پنهانی معشوق عاشق را دعوت نکند عاشق قدم بکوی وصال نگذارد و عشق معشوق چون بعاشق رخصت دیدار دهد در مرحله ثانی عشق عاشق پدید آید و سالک تا طی مراتب عشق و سیر مقامات عاشقی نکند هرگز بمقام وصال نرسد و بخلو نگاه شهودش راه ندهند شاید آیات مبارکه (یحبههم و یحبونه) (ثم تاب الله علیهم لیتوبوا) (رضی الله عنهم و رضوا عنه) (انک لا تهدی من احببت و لکن الله یهدی من یشاء) (یهدی

بهمن نشاء) و امثالها اشاره بدین معنی است که نخست حب حق بخلق و جذب عشق او که اثر عشق بذات خود اوست مبدا عشق عاشق است آنکاه عشق و شوق عاشق منشاء سیر و سعود او بدرگاه شهود تواند بود

((عشق حق بذات و آثار ذاتیه خود))

(خدا گل حسن و گل عشق است)

اما عشق حضرت احدیت تابع وظل عشق بذات خود است که ذات او چون گل حسن و حسن گل است و او عین علم بذات خود است و بعلم حضوری بذات خود همیشه تمام او صاف حسنش بر خود حاضر و بجمال خویش ناظر است بنا بر این حسن اعظم و حسن اتم دایم نزدش حاضر است و این معنا که روشن شد گوئیم حضور حسن کامل لذت و ابتهاج کامل است و آن منشاء عشق کامل بلکه عین عشق است زیرا معنی حقیقت (عشق ابتهاج بحضور حسن کامل است و شهود کمال حسن) پس شهود حق ذات خود را شهود حسن کامل است و شهود حسن کامل عشق است پس حق عاشق خود و عشق کامل بذات خود است و بذاته هر چند غیر در بین نباشد عاشق و معشوق است و بر او عاشق (اگر اسماء لله توقیفی است) اطلاق نشود و چون بالضرورة عشق بهر چیز لازمده اش عشق بائنا راوست پس خدا را عشق بائنا و مخلوقات خود است نه از جهت اثر و مخلوق بلکه از جهت عشق مؤثر بذات خود پس حق در عین آنکه مستغنی از خلق است محب خلق است و حبش منشأ ایجاد لیکن این حب عین حب بذات و شئون افعالی و آناری ذات مقدسه است و چون حسن و عشق ملازم و متضایف است و هر دو بر حسب مراتب وجود است هر چه وجود کاملتر حسن بیشتر و هر چه حسن کاملتر است حب و عشق شدیدتر است پس وجود تام فوق التمام حضرت احدیت عین حسن بیحد است و حقیقت عشق بی انتهاست لذا حق را بذات خود کاملترین عشق است و پس از مقام حضرت حق که کل الوجود و کل الحسن و کل العشق است موجودات هر کدام بر حسب مرتبه وجودشان دارای مرتبه حسن و عشق بحق و بذات خود و آثار خویشند مجردات عقلیه عالم جبروت را که وجودشان کاملتر است عشق در آنان شدیدتر و پس از آن حقایق ملکوتی و نفوس قدسیه را که از صور جسمانی وجودشان کاملتر است حسن و عشق بیشتر

است آنگاه آخرین مرتبه وجودات که موجودات عالم ناسوت و نشانه جسمانی است و اسفل السافلین، طبیعت مادی که آنها وجودشان آلوده بنقص ماده و آمیخته با حرکت و عدم و فنا و موت و زوال است بهره آنان از وجود ناقص و از حسن و عشق نیز اندک خواهد بود (حیرت اینجا است) که نفوس بشر چگونه اکثر از مشاهده حسن بیحد الهی غافل و از شهود جمال انوار قاهره عقلیه عالم مجرد بی بهره و از ادراک حسن نفس قدسی خود هم که آئینه حسن ازل و آیت اعظم کل حسن است که (من عرف نفسه عرف ربه) فارغ و محجوب هستند و تنها بنازلترین مراتب حسن که صور جسمانی عالم طبیعت است بمستی دلباخته و با آنها عشق میورزند در صورتیکه بر شهود آن حسن بیحد و بی مثال آفریده شده اند که فرمود عز من قائل (المؤمنون اشد حباله) (رهر و منزل عشقیم وز سرحد عدم تا باقلیم وجود ای همه راه آمده ایم) حافظ

قافله اشتیاق رهرو گوی تواند
مردم خاکی نیند واقف اسرار عشق
قبله مردان عشق در همه جاروی تست
آنکه گل باغ دید بلبل خوشگروی تست
(الهی)

(عجب از صورت پرستان که) باده درد آلودشان مجنون کند صاف اگر باشند انان چون کنند
در حدیث است که خدا گاهی بر بهشتیان که بحسن حوران و مه ماهر و یان بهشتی سرگردمند
یک پرده از جمال بی انتهای خود بر میدارد و بهشتیان چنان بدان حسن بیحد حور
آفرین دل میبازند که دیگر بر حسن حور العین و صورتهای زیبای بهشتی توجه نمی کنند
و بزبان حال گویند

دیدنی چه ای عشق بی ندبیر کردی
با ما چه خواهد عشق یوسف آفرین کرد
ما را بزللف یار در زنجیر کردی
هر که حجاب از رویت ای همه بر کشودی
یعقوب را چون عشق یوسف پیر کردی
جز چشم پر نازت که صیاد دل ماست
بایک نظر صد ملک دل تسخیر کردی
کفتی الهی را کشی زود از غم عشق
نشیندم آهوئی که صید شیر کردی
ای نازنین در وعده چون تأخیر کردی
(الهی)

(فرق بین عشق و شوق)

گفتیم عشق یعنی ابتهاج بحضور تام و شهود تمام حسن معشوق که عاشق با واصل شود و هیچ حالت انتظاری دیگر نسبت به معشوق بر او نماند پس تمام الملاقات و جمیع الوصل و وصل من جمیع الجهات عاشق نسبت به معشوق این حال حقیقت خالص عشق است.

اما شوق حال عاشق است هنگامیکه بشهود ذهنی معشوق رسیده است و با بملاقات خارجی نا تمامی از محبوب دست یافته لیکن طالب شهود خارجی تام و تمام الوصل است و داریم میکوشد که قدرش به معشوق بیشتر و اتصالش بوی کاملتر شود و این حال از جهتی عشق است و بوجهی شوق عشق است زیرا معشوق را که حسن کامل است (در نظر عاشق) در ذهن یا در حس یا در قلب یافته (تا معشوق جسمانی باشد یا روحانی) شوق است زیرا معشوق را بتمام جهت حسن و کمال وجود شهود نکرده و عشق نیل تام و تمام حسن معشوق است پس مادامیکه عاشق بوصل تام و تمام نرسد در حال شوق است (لازمه عشق و شوق) لازمه عشق ابتهاج و لذت و وجد و نشاط است و لازمه شوق سوز و کداز ناله و پریشانی و بیقراری است پس روشن شد که در عشق مجازی و صوری عاشق میتواند بحال عشق باشوق نسبت به معشوق باشد هر گاه چیزی از وصل معشوق را در یافته و چیزی را نیافته باشد در حال شوق است و هنگامیکه معشوق خود را بتمام جهت یافته و بوصل کامل وی رسیده بحال عشق است. اما در عشق حقیقی عاشق نسبت به معشوق حقیقی خود که شهود حسن کامل تام فوق التمام الهی است همیشه در حال شوق است و تا ابد عاشق باین معشوق بتمام تواند رسید زیرا معلول (هر قدر کامل شود و بحضور معشوق تقرب جوید) هرگز بتمام علت نخواهد رسید.

و ممکن بمقام واجب الی الابد و وصل نتواند یافت پس عاشقان حق مشتاقانند و سالکان کوی حقیقت (مانند کمیل و امثالہ بلکه خود حضرت مولی^ع هم که دارای مقام ولایت و نفس کلیه الهیه و اول عاشق است باز در مرتب شوق رہ بسیارند و تا ابد بمنزله گاه مقصود که وصال کامل معشوق است نرسیده و بعشق صرف نائل نخواهند شد آری هیچ کس در تمام ملک و ملکوت بلکه

جبروت و لاهوت از عقول قادیسیه و ارواح کلیه الهیه انبیاء و اولیاء و ملائکه مهیمین بوصول کامل نتوانند رسید و بحال شوق بین وصل و فراق (قرب و بعد) با وجود مراتب تقرب باز میماند تا چه رسد بفرشتگان دیگر از جمله وحی و تنزیل و حمله عرش نظام آفرینش و طبقات فرشتگان ارضی و قوای ادار کی بشر که مادون آنها هستند آنها بطریق اولی بحال اشتیاق و درسوز و کداز فراق خواهند بود پس تنها ذات حق که بعلم حضوری ذاتش بر خود کاملاً هویدا است و آن ذات کل المحسن است و حضور کل حسن (سابق گفتیم عشق کامل است) او بذات خود عشق کامل دارد و آنجا عاشق و معشوق یکی است شاهد و مشهود حسن فوق التمام او است.

(فراق عاشقان الهی لذیذ است)

و باید دانست که حال فراق برای عاشقان حق الم لذیذ و لذت الیم است که از جهتی لذت و ابتهاج بشهود حق است و از جهتی الم و عذاب مفارقت زیرا حال فراق شهود جلال است و شهود جلال خود مرتبه از وصال و هر چه فراق خود را از آن معشوق بیشتر بیند وصال و قربش بیشتر و فناء او در معشوق کاملتر است و هر چه از درد فراقی بیشتر سوزد لذت و ابتهاج وصالش کاملتر است عجب است که عاشقان هر چه از فراق بیشتر مینالند و معنی فراق را بیشتر درک میکنند ابتهاج و التذان روحانی بوصول کاملتر دارند.

هر قدرت قرب خود را نسبت بمعشوق افزون کند بعد خویش را افزون بیند و (بکیف اصبر علی فراقک) هنگامیکه در جوار قرب و وصال معشوق آرمیده است از فراق مینالد پس معلوم شد که هر موجودی بر حسب مراتب وجود دارای عشق و شوق بمقام مافوق خود است.

(عالم همه عاشقند و معشوقند همدار که غیر از این نپنداری)

و نیز روشن شد که عشق بر دو قسم است مجازی و حقیقی و عشقهای مجازی مقصود بالعرض و غرض اصلی آفرینش وصول بمقام عشق حق و شهود معشوق مطلق است دیگر این که عاشقان بعشق حقیقی همه مشتاقانند عشق آنان بمعنی شوق است زیرا عشق در حال وصال تمام بمقام لقای معشوق خواهد بود و خلایق را الی الا بداین مقام میسر نیست.

و تنها عشق حقیقی عشق حق بذات خود و با ثار و افعال خویش است و آن عشق تام کامل است و عالم را همان عشق بوجود آورده و همان عشق ساری در کلیه مراتب وجود منشاء ظهور و پیدایش هر چیز است و کلیه موجودات را عشق از پس پرده عدم و قابلیت بعرضه وجود و فعلیات آورد و تمام عشق و جذبها و میل و شوقها و شهوت و علاقهها مظهری از این عشق و جذبہ احدیت است و باز مبین گردید که در این حدیث سریف معنی جذب احدیت و عشق الهیت بخلق و بعاشقان خود که فرمود .

در حدیث قدسی (من عشقنی عشقتمه) تابع عشق بذات خود است نه عشق مستقلی است تا نیاز و احتیاج و ابتهاج حق بخلق لازم آید که مستلزم نقص در ذات است (تعالی عن ذلك علواً کبیراً) زیرا (العالی من حیث هو العالی لا نظره الی السافل من حیث هو السافل) عالی ابداً مبهتج بسافل نخواهد بود و ما فوق را عشق و شوق و نیازی بسافل نیست بلکه عالی معشوق سافل است و سافل مشتاق و محتاج عالی است عارف شیراز گوید .
 (سایه معشوق اگر افناد بر عاشق چه باک ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود)
 و اینجا شوق بمعنی عشق است زیرا در حق ابداً شوق (چنانکه بیان شد) بچیزی نتوان بود پس حب او عشق است نه شوق زیرا حب او بذات و آثار ذات خود است و حب و اعلی رتبه است و حب شدید بحسن تام کامل بمعنی عشق است (نیست فرقی در میان حب و عشق شام در معنی چه باشد جز دمشق) و این مطلب را در شرح رساله فارابی (در فص ۲۷) بیان کردیم و اینجا غزل رفر ف عشق که اشاره باین معانی است ذکرش مناسب است آورده و بر سر مطلب درویم -

مرحبا ای عشق شورانگیزی بر وای دوست سوختی ما را عجب در آتش سو دای دوست
 در همه گیتی جمال یار می بینم عیان عالم است آینه پیش طلعت زیبای دوست
 بست عاقل هر که از شوق رخسار من چون نگشت عقل کل دیوانه عشق جهان آرای دوست
 خلق با طیار می کردند کرد مهر و ماه سیر ما بار فرغ عشق جهان پیمای دوست
 ما خمار آلوده آن چشم مستیم از است جان همشاران عالم بیهش از صهبای دوست
 چشم عقل و هوش مد هوش فروغ حسن یار دینم دل بر رخ پیدای ناپید ای دوست

غیر جان‌بازی نخواهد عاشق مشتاق یار چشم بر ساحل ندارد غرقه دریای دوست

گر الهی هفت دریا اشک بارد در فراق

قطره‌ای خواهد ز بحر وصل بی‌پهنای دوست

باز کمیل را شوق و هیجان افزود و عرض کرد ز دنی بیانا حضرت فرمود (الحقیقة نور یشرق من صبح الازل فی لوح علی هیا کل التوحید آتاره) حقیقت نور است که در صبحگاه ازل اشراق کرد و آثار آن نور وجود بر هیا کل توحید پدید گشت معنی نور (الظاهر بذاته و المظهر لغيره) و نور منقسم شود به دو قسم نور حقیقی و نور حسی نور حقیقی بمعنی وجود حقیقی است و در نور حسی دو قول معتنابه است برخی گفتند نور عرض و کیفیت حاصل از تقابل جرم منیر و مستنیر است یعنی مثلاً از جرم خورشید که منیر است بر جرم زمین که مستنیر است کیفیتی هنگام تقابل حاصل شود که از آن تعبیر بضو و نور میشود و برخی گفتند نور ذرات جوهری متشعشع از جرم منیر منبسط بر مستنیر است و نزد حقیر قول دوم اصح است (اما نور حقیقی) که عبارت از وجود است در آن سه قول معتنابه است یکی قول حکمای مشائین که وجود را مفهوماً واحد و مصداقاً حقایق متباینه دانستند یعنی وجود جوهر مابین با عرض وجود عقل مابین با جسم و وجود آب مابین با آتش است و هکذا چنانکه ظاهر در موجودات است (دوم قول حکمای پهلوی و اشراقیین) که وجود را حقیقت نورو نور حقیقی را واحد مشکک شناسند یعنی مانند نور حسی که از نور خورشید تا ماه و انوار نجوم و چراغها تا کرم شب تاب همه نور حسی است اما بتشکیک در مصداق حسی نور حقیقی هم یک حقیقت است اما ذیمراتب است و اعلی و اتم و اکمل آن نور الانوار و نور افهر است که ذات واجب متعال غرسلطانه و تعاضم برهاند است و مرتبه بعد از آن مقام جواهر عقلیه و انوار اسپهبدیه و نفوس قدسیه است و آنگاه مراتب بر ازخ علویه و سفلیه که اجسام فلکی و عنصری است و تباینی که حکمای مشاء در حقایق وجود گویند اشراقیان در مراتب تشکیکی وجود قائل اند نه در اصل حقیقت وجود و نزاع مشربی است لمانه حقیقی است و واجب تعالی چون نور است مستغنی از تقوم بغیر است و علت مطلقه بر سایر انوار و مقوم مراتب وجود است که (یامن کل شئی قائم به).

اما مراتب بعد از مقام نور الانوار که واجب الوجود بالذات و واجب الوجود من جمیع الجهات و الحثیات است چون نسبت بواجب تعالی نور ضعیف اند لذا متقوم و محتاج بقوی هستند پس کلیه مراتب نور وجود از انوار قاهره (عقول طولیه و عرضیه) و انوار اسفهبیدیه و برآزخ و اجسام همه چون نور باشد نیستند و نسبت بواجب ضعیفند لذا متعلق الهویه و ربطی الحقیقه و مفتقر الذانند و در وجود و تحقق بعلت العلل و نور الانوار بهر برهانه که نور غنی است محتاجند

(سرّ اینکه اشراقین و حکمای فیلوی از وجود بنور تعبیر کرده اند) و

اشراقیان بدین جهت از وجود حقیقی بنور تعبیر کرده اند که وجود حقیقت اشیاء را بتمام ذاتیات و عرضیات از ظلمت عدم که ظلمت تام کامل است نجات داده و در عرصه ظهور آرد چنانچه نور حسی اشیائی که در ظلمت حسی هستند سطوح و الوان و اشکال شان را (نه حقیقت آنها را) از ظلمت نجات داده و پدیدار میسازد پس وجود که اشیاء را بتمام هویت جوهری و عرضی پدیدار سازد باید نور حقیقی و حقیقت نور گفت.

اما در کلام اشراق که از مراتب اجسام تعبیر بغواسق و ظلام کنند در صورتیکه باید آنها را هم نور دانند چون دارای وجودند که نور حقیقی است از این تعبیر توهم تناقض نشود زیرا چون وجود از مراتب انوار قاهره و اسفهبیدیه متمیز باشد بمراتب اجسام شد و هیبوط بعالم هیولانیت کرد ضیق دائره وجود یافت و حکم عدم بر آن مسلط گردید پس بواسطه بعد بسیار از مقام نور الانوار ضعیف الوجود است و با وجودیکه دارای اصل وجود و مرتبه از نور است نسبت بانوار وجود مافوق ظلمت در شمار آیند چون امور نسبی اخذ شود لذا از عالم اجسام و هیولانیت که جهات عدم آنها و فقدان و نقص شان بسیار است (و ظلمت هم بمعنی حقیقی عدم است) تعبیر از آنها بغواسق و ظلام کنند دیگر چون جهان جسمانی و موجودات عالم ماده دارای قابلیت کمال است و قابل کمال بودن لازمه اش عدم کمال است.

پس مادیات محفوف بعدمیات و قابلیتات و امکان استعدادیند و خروج از قوه و قابلیت بجانب کمال و فعلیت بنا بر این اینها چون با موجودات کامل الذات عالم مجرد که کمال ایشان همه بالفعل است (چنانکه مولی ۴ فرمود):

(صواعق عارقه عن المواد خالية عن القوة والاستعداد الخ) (۱) مقایسه شوند الیف نقص و

ظلمتند پس ظلمانی و غاسق اند .

و اما از لحاظ نسبتشان بعدم محض که ظلمت حقیقی است باز مرتبه از نوراند چون دارای فعلیت وجودند لذاست که در کریمه قرآن عظیم خدا نسبت به دو طایفه اهل ایمان و کفر که از دنیا بآخرت میروند هومنانرا فرموده :

(يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ) و کافر انرا (يُخْرِجُهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ) با آنکه

هر دو گروه از يك منزل میروند زیرا منازل دنیوی نسبت بنفوس قدسیه اهل ایمان که از اینجا بیباغهای رضوان شتافته و بلذات بهشت ابد و مظاهر حسن ازل نائل میشوند جایگاه ظلمانی است و زندان تاریک

اما نسبت بنفوس ظلمانی کفار که سنج عالم ماده و ظلمت کده طبیعت اند عالم جسمانی

نور است و (يُخْرِجُهُم مِّنَ النُّورِ) برای آن نفوس صادق است چون در عالم طبیعت نفوس ظلمانی با ادراك حیوانی و باصو و ولذات جسمانی مانوسند و هنگامیکه از آنها مفارقت کنند مبادی لذات عالم روحانی که معرفت خدا و اخلاق و مملکت نورانی و روشنی بنور علوم آسمانی است نیافته اند و لذات حسی و وهمی عالم دنیا که بآن انس داشتند هم از آنان بواسطه انتقال از نشئه دنیای زوال یافته پس در آن عالم با تأسف و حسرت از صرف عمر در لذات حیوانی میمانند و آنجا برای آن نفوس رذیله جاهل ظلمت و حیرت و ملامت و عذاب خواهد بود .

ظلمت نیافتن مانوسات خود که لذات طبیعی است و نیافتن لذات بهشت رضوان

که از مراتب معرفت و طاعت خدا درجات آن بنا شده است موجب شود که از عالم قابلیت نور نشائه وجود جسمی که بیرون روند بعالم ظلمت خواهند رفت ظلمت عدم و فقدان لذات طبیعی و عدم ادراك حقایق عقلی و لذات حقیقی روحانی که از علم و معرفت و اخلاق نیکو توان یافت و عدم نعم بهشتی که از ایمان و عمل صالح و عبادت و خدمت بخلق توان یافت پس عالم طبیعت نسبت بعالم عقول قدسیه و انوار ملکوتیه ظلمت است لذا اشراقیین آنرا غاسق و ظلام و عالم تاریک و ظلمت کده طبیعت خواندند .

اما نسبت به عدم صرف و نیستی محض گر چند وجود مادی هیولانی اسیر قابلیت و عدمیات است باز وجود و نور و فعلیتی است پس تناقض در کلام حکما از تعبیر مطلق وجود بنور از وجود مادی بغواستق و وظلام و عالم تاریک نخواهد بود (والله العالم بحقایق العالم).

(قول سوم) قول شامخین عرفاء و متألّهین حکما است که وجود را حقیقت واحده بوحده اطلاق دانند یعنی وجود حقیقی یک حقیقت فارد و احداست و کثرات تقیدات او و وجود حقیقی وجود حق اول متعال است وجود مطلق تجلی او رحمت و اسعه و نور وجه او و وجود مقید اثر او تعینات علمی و درجات شئون اسمائی اوست که حقیقت وجود رفیع الدرجات ذوالعرش است وجود حق اول در عین وحدت با تمام کثرات عالمش معیت قیومیه است چون وحدت نه وحدت عددی است چنانکه حضرت ۴ فرمود (واحدلا بالعدد) که یکی در مقابل دوه عددی باشد بلکه وحدت اطلاق است یعنی آن یکی است که کل هستی است و دوش نیستی است.

پس اینگونه وحدت را کثرت نامتناهی از شئون و تجلیات اوست و ذات یکتا را معیت قیومیه با تمام شئون و تجلیات ربوبی و خلقی است و در همه مراتب قوس صعود و نزول متجلی است آری راسم خط وجود نامتناهی و دائره بیحد و نهایت هستی همان یک نقطه وحدت است که ظهورش واحد و مظاهرش متکثر است بییان کتاب عشق و دفتر آسمانی قرآن عظیم

(هو الاول والآخر والظاهر والباطن) و بلسان دعای ولی الله مطلق (و بنور وجهك الذی اضاهله کل شیئی) و بحکم کریمه (هو معکم اینما کنتم) و (الله نور السموات والارض) و (الله بکل شیئی محیط)

این مقدمات که معلوم گردید بر سر سخن رویم حضرت فرمود (نور یشرق من صبح الازل فی لوح علی هیاکل التوحید آثاره) حقیقت نوری است یعنی حقیقت نور الهی است که صبح ازل اشراق بر هیاکل توحید کرد یعنی بر ماهیای که از خود وجود ندارند و وجودشان آیت وحدت حق است تابش کرد و از صبح ازل میتوان عالم عنایت ازلی و عالم ربوبیت و نظام ربانی مقصود باشد پس مراد بتابش نور حق و شمس حقیقت الوجود

و اشراق حسن معشوق مطلق برهیا کل توحید ظهور آثار تجلی در مظاهر و مجالی اوست
یعنی از تجلی نور حق در ماهیات امکانی اشیاء بظهور پیوست و کلیه مراتب از ذات و ذاتیات
ماهیات و جواهر و اعراض و مجرد و مادی و بسیط و مرکب و ملک و ملکوت از صبیح
ازل وجه الله و ان الله طالع شد و بشام بدالیه راجعون رجوع کرد و اشیاء با و باز گشت و عالمی
باحسن نظام و نظام احسن پدیدار گشت و آن يك حقیقت فارد واحد تجلی خدا است که
(برون زد خیمه ز اقلیم تقدس تجلی کرد در آفاق و انفس) (بهر آئینه بنمود روئی بهر جا
خاست از وی گفتگوئی)

و برای آن وجود تمام فوق التمام جهان بمنزله آئینه است که (این جهان
آئینه حسن جهان آراستی و اندر آن پیدا جمال شاهد یکتاستی) و انسان که در او تمام
جهان آفرینش بوحدت و بساطت منظوی است (و فیک انطوی العالم الاکبر) (چو آدم
را فرستادیم بیرون جمال خویش بر صحرا نهادیم) آینه دیگر است در مقابل وجه الله
که فرمود عزم ن قائل

(سزیهیم آیا تنافی الآفاق و فی انفسهم) پس عالم و آدم نور ظهور حقیقت غیبیه
و بچشم شهود شاهد حضرت ربوبیت است عز سلطانه و بهر برهانه و شاید مراد از هیا کل
توحید حقایق عقلی و ارواح کلی و نفوس قدسی است که تنها آنان بر این معنی بعلم و شهود
آگاهند و شاید مراد کلیه اشیاء باشند باعتبار و جنبه یلی الربی و تدلی و ارتباطشان
بحق که « و فی کل شیء له آیه تدل علی انه واحد » و ممکنست افراد کامل و مکمل از نفوس
قدسیه انبیاء و اولیاء مقصود باشد که مظهر وجه الله واحدند آری آنان هیا کل توحید و
مظهر آثار و مظهر توحید و خلیفه الله واحدند و رحمت للعالمین (صلوات الله علیهم اجمعین)
این غزل مناسب این معانی است

هزل مناجات هشتی

الهی از شرار عشق یار آنش بجانم کن
 چون کمگشته سر در بیابان فراق را
 مکن چون مهر و مه در عشق خود مشهور آفام
 همه شب بر سر کویت دلی پرسوز و آهم ده
 بآه سینه سوزان و آب دیده گریان
 بنور معرفت روشن تر از خورشید و ماهم ساز
 باشراقی که از نور رخت صبح ازل کردی
 ز شور عاشقی آسوده از هر دو جهانم کن
 کرم فرما بلطفی رهبر آن آستانم کن
 نشانم ده ز حسن خویش و از خود بی نشانم کن
 سحر گاه از کرم بر خوان حسنت میهمانم کن
 شبی نالان شبی نردامن از اشک روانم کن
 باشراق رخت مستغنی از باغ جنازم کن
 الهی وار تا شام ابد روشن روانم کن

و برخی عارفان مانند شیخ اجل عارف کاشانی (والصبح اذ انفس را) بمعنی طلوع
 شمس روح قدسی امری الوجود بر ارض بدن در تفسیر خود تاویل کرده است و حکیم سبزوآورد
 کتاب اسرار فرموده در مقام تاویل (والصبح اذ انفس) شاید مراد صبح ازل است یعنی
 مقصود از والصبح صبح فیض اقدس و تنفس آن فیض مقدس مراد باشد و سابق در این
 کتاب و در جلد اول حکمت الهی اشاره کردیم که فیض اقدس تجلی جلاء و فیض مقدس
 تجلی استجلاء است اول تجلی نور الهی در مراتب اسماء و صفات است و دوم تجلی نور
 وجود در مظاهر اسماء و صفات است که اثر تجلی اول است و ماهیات امکانی را وجود می بخشد
 پس (نور یشرق من صبح الازل را) ممکن است بر فیض اقدس و آثار را بر فیض مقدس توجیه
 کرد که آن نور از صبح ازل یعنی شمس حقیقه غیبیه الهیه که ازل اول است پدیدار آمد
 و نخست بر افق دارالامان حضرت علمیه تجلی کرد که (عالم عنایت و نظام ربانی است
) بلسان حکماء مشاء) و عالم انوار قاهره بلسان اشراق و نشانه اسماء و صفات و عالم
 اعیان ثابته (بلسان عارفان) است پس ازین تجلی اثر آن نور یعنی اشعه آن در مقام
 کثرت بر هیاکل توحید افتاد که عالم نظام کیانی (بلسان مشاء) و عالم ملکوت و
 ناسوت (بلسان اشراق) و مظاهر اسماء و صفات و ماهیات امکانیه (بلسان عارفان)
 را وجود بخشید خلاصه (نور یشرق الخ) تجلی اول حق و (فیلوح علی هیاکل

التوحید آناره) تجلی دوم توان مقصود باشد و ظاهر عبارات شریفه و آنچه لایق است که علی الکلام بدان مرام تفسیر شود قطع نظر از اصطلاح حکیمان و عارفان اسلام که همه شاگردان مکتب قرآن و خوشه چینان خرمن آن بزرگترین شخصیت الهی هستند نور که اضافه بصبح ازل شده البته نور شمس حقیقت ازلی حضرت احدیت است و اول ظهور و نخستین فیض حق تجلی از مقام هو هویت غیبیه است و آن اول تجلی اول سرمدی است (نه اول زمانی) و دهری و لایح و آشکار شدن آثارش که اشعه آن است بواسطه تابش برهیا کل توحید (که مراد یا نفوس کلیه الهیه انبیا و اولیاء یا کلیه ماهیات اشیاست چنانچه گذشت) فیض دوم است (نه دوم زمانی) و چون امر تکوینی که اضافی اشراقی اوست بر عالم یک امر است که فرمود عزم قائل (و ما امرنا الا واحدة) پس در حقیقت آن اشراق دو تجلی نیست بلکه یک تجلی و یک اشراق است که (هر دو عالم یک فروغ نور اوست گفتمت پیدا و پنهان نیز هم).

لذا حضرت با اشراق و آثار آن تعبیر فرمود که همان یک تجلی فعلیه و اشعه اوست که

(برون زد خیمه از اقلیم تقدس تجلی کرد در آفاق و انفس)

(بهر آئینه بنمود روئی بهر جا خواست از وی گفتگوئی)

(خلاصه) کلام آن بزرگوار ع آنکه حقیقت یک تجلی شمس حقیقت یکتای

الهیة است که اشراق بر عالم و عالمیان کرد و شهود آن تجلی بدیده بصیرت عارفان مقام سیر عارفانست که مقام فنا است که عارف، کلیه اشیا را در سطوع آن اشراق فانی بیند و خود عارف نیز در مشاهده نور وجه الله باقی محو شود چنانکه در مقام مثال نجوم آسمانی در صبح تجلی شمس ظاهر همه محو و ناپدید در مقابل سطوع نور خورشیدند و اینجا برای عارف حقیقت روشن میشود زیرا او در شرشر عالم جز خدا بدیده قلب چیزی مشاهده نمیکنند و بعد اعلای معرفت (در خور انسانیت) رسیده که از هر گونه کثرت رجوع به عالم وحدت کرده و از کلیه اشعه و انوار جزئیة ظلیة رو بشمس حقیقه الوجود حق آورده و بنغمه روحانی (کل شیء ها لك الاوجهه) (روانت الذی تعرفت الی فی کل شیء فرایتك ظاهر آغی کل شیء) طرب و وجد و اهتزاز روحانی یافته و در آئینه

عالم غیر تجلی خدا و اشراق نور ازلی و ابدی خدا هیچ نخواهد دید جز خدا همه را باطل و آفل الذات بیند و بزبان سروسر (سر) و جهت وجهی للذی فطر السماوات والارض) سراید و روح (نفخت فیه من روحی) را بمالك روح راجع ساخته و در کوی وصال معشوق بیازامد و از مقام فنا و فناء از فنا بر تبه بقاء بالله که مقصد اعلائی انسانیت است عروج یابد و از عالم فرق و فرق الفرق بخلوتگاه وصل و شهود رسد و (عند ملیک مقتدر) مقام گیرد (رزقنا الله تعالی و ایاکم)

عالم فرق عالم جمع

عارفان در مقامات سیر الی الله شیرین سخناتی لطیف است که در حقیقت همه از منابع وحی و الهام و انبیاء و اولیاء عظام مأخوذ است و ما برخی را که اینجا مناسب است باختصار بیاوریم .

- ۱ - عالم فرق
- ۲ - عالم فرق الفرق
- ۳ - عالم جمع
- ۴ - عالم جمع الجمع
- ۵ - عالم فرق قبل الجمع
- ۶ - عالم جمع قبل الفرق
- ۷ - عالم فرق بعد از جمع
- ۸ - عالم جمع بعد از فرق

این معانی را توضیح داده و ازین مرحله در گذریم .

۱ - (عالم فرق) هنگامیکه انسان جهان آفرینش را دیده و آفریننده را نمی بیند و مادامیکه خلق را موجود بیند و خالق را بچشم قاب مشاهده نمیکنند یعنی عالم کثرت امکانی عرضی الوجود و فقری الذات که وجودشان ظلی و تبعی و طفیلی است هست می پندارد و عالم وحدت یعنی ذات یکتای حضرت احدیت را که هستی حقیقی و کل وجود و صرف الوجود و حقیقه الوجود است هنوز - وجود بطور شهود نمی بیند

آنکس بحقیقت در عالم فرق است که عالم کثرت دیدن و از وحدت غافل و محجوب ماندن عالم فرق باصطلاح عارفان است .

۲ - (عالم فرق الفرق) عالم ماده و مدت که نشانه طبیعت هیولانی است که علاوه بر کثرت ماهوی و فرق و تفرقه ماهیات امکانی که مشار کثرت است تفرقه و کشش و امتداد ماده و مدت جسمانی هم فرقی بر تفرقه ماهیات افزوده است پس باصطلاح عارفان عالم طبیعت عالم فرق الفرق است که یک تفرقه بسبب ماهیات در وجود بیند و یک تفرقه هم بواسطه ماده و مدت در عالم هستی مشاهده کند

مادیون گنجیند

بحقیقت انسان مادی و دهری در فرق الفرق دور دور از عالم روحانی و سر وحدانی الهی مانده اسیر زندان ماده هیولانی و قوایل امکانی است و عالم آفرینش را از جهل و نادانی ساخته ماده و حرکت ماده عديم الشعور پندارد که قابلیت وجود است نه معطی هستی و بیچاره از پستی همت و ظلمت نفس از حق محجوب و خدارا انکار کرده و از قوه فاعله و علم و قدرت کامله الهی غافل مانده (اولئك هم الغافلون) خدارا نشناخته در صورتیکه خدا که هستی حقیقی است وجودش فطری و بدیهی است چنانکه خود فرمود (الله نور السموات والارض) خدا نور حقیقی وجود ابدی سماوات و ارض عالم هستی است و خلقت آسمان و زمین را با شراق نور خود فرمود که (اشرق الارض بنور ربها) و آنکه در شك و ریب است (افی الله شك فاطر السموات والارض) از مرتبه حیوانات که ادراکاتش از ماده و مدت (و حرکت) نمیگذرد شعورش تجاوز نکرد که ماده قابل را در نظام عالم کافی دانسته یعنی قوه عقل و فکرت را بکار نبسته تا بداند که نظامی بدین حسن و زیبایی و جهانی با این همه عجائب صنع حیرت انگیز بصانع عالم و فاعلی حکیم محتاج است و علاوه بر علت مادی (که الهیین نیز میدانند و می بینند که ماده و طبیعت جهت قابلی و استعدادی موجودات طبیعی است) جهان بعلم فاعلی با علم و قدرت تام کامل نیازمند است که (الله خالق کل شیء) (الا يعلم من خلق وهو اللطیف الخیر)

پس چنین کس در عالم ماده در شك و حیرت و جهالت محروم از شهود خداوند متعال

باز مانده است و در زندان عالم ماده و ظلمتکده (عالم فرق الفرق است)

ماده مهتنع است فاعل باشد

اثبات خدا ورد مادین

بحکم حس و عقل ماده دارای صورت و کمال بعدی که در او پدید می آید نیست و بالضروره چیزی که خود فاقد کمالی است موجد آن کمال نتواند بود پس ماده موجد صورت و فعلیت نخواهد بود کسی که برخلاف حکم ضروری و وجدانی عقل حکم کند که ماده خود بنفسه فاعل و منشاء صدور است در واقع عدم و نیستی را مؤثر در هستی دانسته زیرا ماده عدم صورت و نیستی فعلیات است و نیستی صور منشاء صدور هستی آن بالضروره نیست چون معطی کمال فاقد آن نتواند بود پس ماده در عالم فاعل و موجد صور و فعلیات در خود نیست چنانچه در امور صنایع عالم که عقل بشر احاطه بعالم آن تواند کرد حکم ضروری عقل همین است که چوب مثلاً فاقد صورت کرسی و درو میز و غیره است و بدون فاعل صنایع واجد صورت نمی شود همچنین در امور تکوینی عالم طبیعت حکم همین است که فاعل صورت ماده فاقد آن نیست منتهای امر در صنایع چون بالحسپی بعلمت آن میبیریم این حکم را تصدیق میکنیم و ماده را فاعل ندانسته و فاعلی غیر ماده بر آن میطلبیم اما در فاعل الهی در اثر کوتاهی فکر ما و بلندی مقام علت ازلی و عدم احاطه بکنند فاعل عالم هر چه عقل صریح فطری حکم میکند که ماده فاقد کمال است و موجد آن نتواند بود (و خدای مجرد از ماده فاعل است) قوت وهم که ادراک چیزی بدون ماده نتواند کرد بحکم عمل اینجا (نه در صناعات) معارضه کند و کار عالم بدین انتظام و حسن و زیبایی و با اینهمه حکمتهای نامتناهی را به ماده عظیم الشعور و حرکت اتفاقی بی اندیشه محول میدارد و از جهل و فکر تیره و نفس ظلمانی خدا را انکار کند. زهی نادان ماده حیات ندارد چگونه معطی حیات است ماده عقل و دانش و هوش ندارد چگونه معطی عقل و هوش است ماده حسن و زیبایی ندارد چگونه معطی حسن و زیبایی (در نطفه و بیضه طائوس و غیره) تواند بود در کتاب الهی عزم من قائل بطور استدلال فرموده (کیف تکفرون بالله و کنتم اعداء فاحیا کم ثم

بیمینتکم نم یحییکم ثم الیه ترجعون) چگونه از خدا غافل ما ندید و ملده بی حیوة و شعور و حرکت بی اندیشه را، منشاء را حیوة خود میدانید. و حال آنکه معطی کمال فاقد نشاید بود باز فرماید عزم من قائل (ام خلقوا من غیر شیئی ام هم الخالقون) ماده چون لا صورت و لاشیء است بحقیقت اگر فاعل پنداریم لازم آید شیئی بالفعل از لاشئی بالفعل پدید آید و این بالضرورة ممتنع است لذا فرمایند مردم از لاشئی بوجود آیند یا خود آفریننده خودند؟

جواب ماده پرستان

(اگر مادی گوید) درست است که ماده دارای صورت بالفعل نیست و لیکن بالقوه داراست (جواب دهیم) قوه یعنی ندر کمال و قابلیت صورت نه وجود آن بالفعل و گفتیم عقل و هوش فطری گوید ..

وجود بالفعل معطی صور و فعلیات است نه قابلیت. والا اگر قابلیت موجد فعلیات باشد لازم آید آهن بدون فاعل کارخانه، ساعت طیاره تواند شد و چوب خود کشتی و کمد و صندوقی گردد و غیره و گفته شد که چنانکه در صنعت این را عقل محال دانند در طبیعت نیز عقل ممتنع شمارد که ماده بدون شعور با حرکت انفاقی بدون فاعلی دانا دارای علم و حیات و هوش و دانش گردد.

(خلاصه) کلیه الهیین عالم که دانیان و افاضل و اکابر بشر نداز انبیاء و حکیمان و عارفان و نوابغ علم و دانش همه مؤثری عالم و حکیم را در آفرینش حکم فطری عقل دانند ولی مردم بیدانش و هوش و خرد در قریه (ظالم اهلای) ماده وزندان جهل طبیعت فرومانده اند (و اگر باز مادی گوید)

حرکت موجد فعلیات است در ماده کوئیم حرکت بی قرار و ثبات علاوه بر اینکه در منتهای ضعف وجود است و فاعل وجود صور جوهری نتواند بود
آنهم دارای علم و شعور و حیوة نیست تا پماده اعطا کند و فاقد معطی نباشد .

و اگر باز مادی گوید

علم و شعور و حیوة و غیره همه از آثار ماده است و چیزی جز آثار و ظهورات مواد جسمانی نیست مابعضی آثار ملده را شعور و عقل خوانیم بدین معنی که حیوة و علم

و شعور مانند سیب و انار و گل است که از درخت طبیعت برآید و بماده بر گردد نه آنکه این امور معنایی مجردی است (چنانکه عقیده آلم بین حکماست) و بموجود مجردی نیازمند است بنا بر این ما بموجودی غیر مادی محتاج نیستیم (جواب دهیم) که شعور و علم و عقل که حاکم بر ماده است و منفی و اثباتی در مادیات حکم کند اثر ماده و مادی نتواند بود چه اگر حکم و شعور مادی و آثار ماده باشد هر مغزی ماده خاص است و حکم آن مغز و شعور و علم و ادراکش بخود آن ماده اختصاص خواهد داشت و از آن ماده حکمش هرگز تجلوز نکند و بر نفی و اثبات غیر اثر خود حکم او تعمیم نتواند یافت چنانکه سیب که اثر مادی درخت سیب است و انار که از درخت انار و گل که از شاخه خود بظهور رسد از آن ماده تجلوز نکند حکمی که اثر مغز شما است از ماده آن مغز بروز کرده و از آن تجلوز نتواند کرد پس چون مغز شما ذره در مقابل عالم وجود بشمار نیست بر عالم بیحد و کرات بی نهایت عالم حکم نتواند کرد و بر نفی و اثبات وجود لایتمهای موجد و مبدأ آفرینش و سلطان عالم و ماده و مدت نامتناهی جهان بالضرورة حکم او باطل است و اگر شعور و عقل و ادراک مادی نیست و فوق ماده است که حاکم بر ماده و مدت نامتناهی تواند بود پس ثابت شد که علتش در هستی موجودی است مجرد از ماده و مدت و فوق عالم طبع و طبیعت که موجد شعور و حیوة و عقل مجرد است و آن خدای آفریننده نظام عالم و سلطان مملکت و جود نامحدود است (تعالی مجده و سلطانه) مثبت المطلوب (و اگر باز مادی گوید) که موجودات عالم باهم تفاعل کنند و از فعل و انفعال آنها این حیوة و شعور و کمالات در ماده پدیدار می گردد (جواب گوئیم) فعل و انضالی که از او عقل و علم و حیوة پدید می آید فعل و انفعالات مادی و اثر عظیم الشعور (بدلیل سابق) نتواند بود

بلکه حیوة فعل و ایجاد موجودیست که حی با لذات و عالم و قادر با لذات است و با آفریننده ای مستند است که ذاتش عین هستی و عین علم و حیوة و شعور و غیره است یعنی به (خدا) که وجود اشیا کلا هستند بناوست (الله خالق کل شیء) مثبت المطلوب و اگر (مادی باز گوید) ذرات ماده بجرکات خاصه که لازمه ذرات ماده است باین آثار

و صور و هیات جسمانی و شعور و عقل و حیوة و غیره تواند رسید (جواب دهم) ماده
 عدیم الشعور و حرکات او بر حسب حرکات اتفاقی ذرات که در سیر و حرکت خود بدون هدف
 و لا شعورند بدیبهی است که علت پیدایش این نظم اتم احسن جهان نیستند و هر عقل فطری
 حکم کند که برای سازمان و پیدایش صور نوعی و ترتیب نتایج و غایات بر مبادی و علل و معلولات
 عالم و خلقت انواع نبات و حیوان و خصوص انسان با این مقام فکرت و حکمت و هوش و نیز
 نظم آسمان و زمین و حرکات منظم و ثابت کرات بی حد و نهایت و ارتباط و تجاذب آنها و
 ارتباط جواهر و اعراض و بسائط و مرکبات و تمام ذرات عالم با هم مسام عقل فطری
 بوجود مبدأ آفریننده با علم و ادراک و حکمت نیازمند داند و نهایت امر ما بکنند ذرات
 او پی نتوانیم برد اما (ان فی خلق السموات والارض (الفخ) لایات لقوم یعقلون)

بدریا بنگریم دریا تو بینم بصحرا بنگریم صحرا تو بینم
 بهر جا بنگریم کوه و درودشت نشان روی زیبایی تو بینم

این نظام آفاق و انفس وجود خدائی را بخدا جوین عالم نشان دهد متصرف در
 کون که رب تمام عوالم وجود و کرات بی نهایت است و عالم مرئی و غیر مرئی (که عوالم
 نامرئی بی حد بیش از مرئی است) همه را از روی علم و قدرت و حکمت ازلی آن وجود
 یکتای بی انتهای الهی آفریده و اگر گویند (شناختن خدا مجال و جویای مجال
 نباید بود (گوئیم) حق کنه ذاتش مجهول در صفات و آثارش معروف و مشهود است
 (و اگر باز مادی گوید) ماده را تمام موجودات و صور در کمون است و از خود

او بحرکات ماده بروز صور خواهد شد و بعلم فاعلی نیازی ندارد که (کل شئی فیه معنی
 کل شئی) (جواب گوئیم) این مذهب کمون و بروز و بحس ضرورت باطل است و هرگز
 صور بالفعل در ماده وجود ندارد و چیزی بالفعل در کمون ماده جز قابلیت صورت قائل
 بودن خلاف حس و عقل است و قابلیت هم گفتیم منشا فعلیت نشود و الا تاثیر عدم در
 وجود لازم آید و عدم را علیت نیست و اگر مقصود از اینکه همه چیز در کمون اشیاء
 هست یعنی علت حقیقی الهی داخل در اشیاء است (بطور حلول و دخول شئی در شئی)
 که بیانش در شرح کلام مولی ۴ (داخل فی الاشیاء لا بالمازجه) گذشت اگر مقصود

این است البته سختی است بحق که خدا فاعل و بظهور آرنده و وجود بخشنده صورمادی است (هو الذی یصور کم فی الارحام) بنابراین علت وجود و ظهور و دیر و زود بروز صور عالم از مواد بعلمت فاعلی الهی مستند است مثبت المطلوب
(در غزلی ناظر بدین معنی گفته‌ام)

عقل داند طایران در بیضه بال و پر ندارد	آدمی در نطفه جان و حسن و زیب و فر ندارد
عشق و عقل و هوش و دانش آب رابی شك نباشد	ور طبیعت نیز باور هیچ دانشور ندارد
روح قدسی الهی در دماغ و خون نکتند	جان علوی مجرد جای در پیکر ندارد
گر دل هر ذره از خاک زمین را بر شکافی	سنبل سرود گل ریحان و سوسنبر ندارد
فصل دی در باغ کیتی نارو شفتالو نباشد	سیب و نارنج و سفرجل چو بخشک و تر ندارد
حسن کل از خاک عالم حسن یوسف آفریند	جز خدا کر عاقلی سلطانی این کشور ندارد

ای الهی عالم از دوزخ شود عاشق نترسد

آنکه جان بخشد بجانان بیمی از محشر ندارد

(واگر باز مادی گوید) ماده و حرکت جوهری ماده دارای هوش و دانش و علم و حیوة است و قدم‌هایی که بطرف اقلیم کمال بر میدارد دانسته بر میدارد و مثلاً گوش و چشم که با آن طبقات منظم و ساختمان حیرت انگیز می‌سازد میداند صندوق حبس الصوت و دستگاه عکاسی کاملی برای احتیاج حیوان و بشر می‌سازد در این صورت او خود در معنی بوجود خدائی قائل شده و دست قدرت الهی را تنها در ماده و حرکت ماده و سیر تکاملی موجودات عالم موثر داند (فلا مؤثر فی الوجود الا الله) (ولا حول و لا قوة الا بالله و لا اله الا الله) و لان سئلهم من خلق السموات و الارض ليقولن الله) بنابراین چنین کس ماده را با امر حق و متبدل میدان ظهور قدرت حق دانسته و کارخانه صنع ذات اقدس الهی شناخته و این کس مادی نیست بلکه چراغ فکرش بنور معرفت حق روشن گردیده و خدای را در این دستگاه خلقت شهود نموده است.

هیچ کس از روی وجدان و برهان و بطور یقین خدا را انکار نکند

زیرا حکم بر هستی هستی صرف (یعنی خدا) بدیهی اولی است و توان گفت که مادی و

دهری هم از روی وجدان و فکر و برهان منکر وجود خدا نیستند بلکه برای آزادی در شهوات و لذات حسی حیوانی و زیر بار تکلیف الهی نرفتن خدا را بزبان انکار می کنند و الاقلب هر انسانی (اگر اندک فکر کند) با ضروره بهستی حقیقی که خداست قائل شود و بسلطانی بر این جهان بدین نظام احسن اشرف انقن ایمان آرد و آسمان و زمین و کرات بی نهایت منظم السیر را که (لا الشمس بنبغی له ان ندرک القمر و لا اللیل سابق النهار) همه هستند سر کردن چوپر کار. پدید آورنده خود را طلبکار) بمحر کی دانا و توانا مر بو طدان و در همه چیز آثار قدرت و حکمت و علم ازلی را می بیند و همه را با جاد مبدالمبادی و اول الاولین و حقیقه الحقایق و علت العلل و غایت الغایات و قوه القوی و سر السرور رب الارباب و غیب الغیوب و هو هویت صرف و مسبب الاسباب که ذات یگانه و یکتای الهی است نیاز مند می شناسد بلکه عالم وجود جز تجلی آن ذات و اشراق آن هستی پیدا و پنهان بچشم عارف نیست (هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن) عارفی گوید.

مجموعه کون را بقانون سبق کردیم - تصفح و رقاً بعد ورق
حقا که نخواندیم و ندیدیم در او جز ذات حق و شئون ذاتیه حق

۳ - عالم جمع

آنگاه که انسان بعنایت و اشراق حق روی دل از عالم فرق و تفرقه بعالم جمع و وحدت آورد و در تمام عوالم کثرت بی نهایت و کرات بی حد و سماوات و اراضی عالم غیب و شهود نامتناهی تجلی خدای واحد را دید معرفت بذات مستجمع جمیع کمالات هستی یافته و بدیده باطن و چشم حقیقت بین خدا را هست بالذات داند و عالم خلقت را هست بالعرض شناسد و آیات قدرت حق را در آفاق و انفس که (سنریهم آیا تنافی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق) بیقین مشاهده کند در این مقام عارف روی از عالم فرق و تفرقه بعالم جمع و وحدت نموده است و نخستین حق را بوجه وحدت در کثرت در سفر اول (سیر من الخلق الی الحق) مشاهده کند.

و بمقام علم الیقین رسیده و با ایمان بخدای یکتا که ذات پاکش بیگانگی جامع تمام کمالات هستی است بر او آورده و اید از تفرقه و توجه بماده متفرق الذات دیگر هیچ پریشان خاطر نشود و نگرانی از تهاجم و انقلاب زمان و تضاد قوای عالم طبیعت ندارد چون خاطری

جمع یافته که مؤثر و موجد و مقدر نظام عالم خداست و خالق و رازق و محیی و ممیث معطی و مانع و ضار و نافع اوست اینجا وادی ایمن است که انسان از تفرقه حواس رهیده و از تهدید حوادث عالم ایمن گردیده و امید خیر و طمع احسان فقط بخدادارد و بمقام اطمینان و استیقان و آسایش و آرامش رسد و حواس جمع یابد این عالم باصطلاح (عالم جمع است) (که الا بذکر الله تطمئن القلوب) بشر بخدا خاطر جمع یابد و از تلاطم و اندوه و ترس و پریشانی در عالم آسوده گردد و ایمان باینکه (یدالله فوق ایدیهم) و (لا حول و لا قوة الا بالله) هر قدرنی اثر قدزت خداست او را نشاط و بهجت و آرامش قلب بخشد.

ودلی روشن و لذتی بی نهایت خواهد یافت .

۴ = عالم جمع الجمع

آنگاه که انسان بمقام جمع (که بیان شد) رسید و سفر اول (من الخلق الی الحق) پایان یافت و در سفر دوم سیر (من الحق الی الحق) متوجه گردید دیگر در آن حال ابدأ بعالم تفرقه خلق (مانند ملائکه مهیمین) نظر ندارد و تنها توجهش بصعق ربوبی است که (انت الذی اشرقت الا نوار فی قلوب اولیائک حتی عرفوک و وحدوک و انت الذی ازلت الاغیار عن قلوب احبائک حتی لم یحبوا سواک) و سیر آنها در اسماء و صفات الهی است و اگر تن در میان خلق است دل متعلق بعالم اعلی است

(اجساد هم فی الدنیا و قلوبهم متعلقة بالملاء الاعلی) و خدای فرد را بوحدت و بساطت کل النکل هستی و جمع الجمع وجود شناختند و جمیع هستیها را از وجود جامع او وقائم بهستی او دانستند و جهت جمعی وجود منبسط را که تجلی خدا و وجه الله و امر الله و رحمت و اسعه او بر خلق است هم منطوی در مقام ذات احدیت دیدند و مقهور در قهاریت ذاتیه حق شناختند که (لمن الملك الیوم لله الواحد القهار) ملک وجود مختص خداست در این مقام جمع الجمع رسیدند یعنی جهت جمعی نور تجلی حق را در عالم خلق باز در صعق نفس ذات جمعی الهی قائم دانستند پس نفس کلیه الهیه عارف حق را جمع الجمع وجود و حقیقه الحقایق هستی شناخته که اصل حقیقت جمع الجمع اطلاق

برذات احدیت شود -

باعتمادار مقام جامعیت ذات که جمیع وجود ذاتی و شئونی و افعالی و آناری خویش است یعنی باعتبار مقام کثرت در وحدت و تجلی در متجلی اما شهود این مقام مقام جمع الجمع عارف است که از آن بمقام ولایت کلیه نیز تعبیر کنند .

۵ - مقام فرق قبل از جمع

آنگاه که هنوز انسان در تفرقه عالم فرق است و روی از کثرات امکانی بوحدت ذات الهی نیاورده در مقام فرق قبل الجمع است تا آنگاه که از فرق در سفر اول بعالم جمع منزل گیرد .

۶ - جمع قبل الفرق

آنگاه عارف در مقام جمع قبل الفرق است که هنوز از وجود جمعی و جمع الجمعی حق رو بخلق نیاورده و مبعوث بمقام رسالت و دعوت خلق بسوی حق متعال نگردیده یعنی مقام نبوت نیافته است در این مقام در عالم جمع قبل الفرق است تا وقتیکه از سفر دوم (من الحق الی الحق) و یا سفر سوم (من الحق فی الحق) سفر چهارم (من الحق الی الخلق بالحق) باز آید آنگاه بمقام فرق بعد الجمع نائل شود یعنی بمقام رسالت و نبوت مبعوث گردد .

عالم فرق بعد الجمع

بیان شد که عارف و اصل هر گاه پس از سیر الی الحق و فی الحق بسیر من الحق الی الخلق باز آید پس از مقام جمع (و جمع الجمع) بمقام فرق بعد الجمع رسد و چون در سفر دوم و سوم (سیر من الخلق الی الحق - و سیر من الحق فی الحق) مناسبات شئونی و لوازم اوصافی حق را دریافته و بحکومت اسماء الهی در خلق (بدون کیفیت) معرفت یافته آنجا لایق مقام خلیفه الهی شود و در تبه رسالت و نبوت یابد و بر خلق که مظاهر حق اند سلطنت بحق تواند کرد در این مقام از عالم حق بخلاق برای سلطنت بحق و خلافت الهیه مأمور شود و برای دعوت و هدایت خلق بمقام توحید و عین الجمع ربوبی مبعوث گردد پس عارف از مقام جمع بعالم فرق آید تا عالم فرق و کثرت را بعالم جمع و وحدت ارشاد

و هدایت کند و بیرق توحید حق را در عالم کثرت خلقی برافرازد و پس از تنظیم مدنیت فاضله و تأمین معاش و آرامش زندگانی دنیوی مادی و تعلیم حسن اخلاق امت را بمقامات بی نهایت معرفت خدا بسیر و سلوک و عبادات و ریاضات نفس دعوت کند و خلق را با خدا آشنا سازد و از توجه بماده و ماده پرستی و لذات نفسانی فانی که عین شرک و بت پرستی است برهاند و از توجه تام بدنیا و حرص و طمع و انغماردن نشاءد حس حیوانی که موجب هر گونه شقاوت و حرمان از کمالات و لذات بی نهایت روحانی است دور گرداند و خلق را روح پاک نورانی بخشد و بواسطه معرفت خدا نفوس را برای مبدأ لذات و کمالات بی نهایت که (لا عین رأی ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب البشر) لایق گرداند و این مقام باصطلاح عارفان (مقام فرق بعد الجمع) است که در حقیقت مخصوص رتبه لاهوتی انبیاء و نفوس کلیه الهیه اوصیاء سفرای خداست

باید دانست در نوع انسان

که هر روحی شوقش بطاعت و پیروی از آن نفوس قدسی الهی بیشتر و عشق او ب تعلیمات آنان زیادتر است آن روح قوی تر و نورانی تر است و هر چه بیشتر از دستور رسولان حق لذت و ابتهاج و نشاط کاملتر برد روانش قدسی تر و بلند مرتبه تر است (و فطنا لله لهذا المقام)

۸ - عالم جمع بعد الفرق

مقام (یوم یجمع الله الرسل) است که باز نفوس بشر کلا و خصوص نفس کلیه الهیه انبیاء و اولیاء صلوات الله علیهم اجمعین از عالم فرق و توجه بامت بحق روی آرند و بکلی در قیامت کبرای (الیه راجعون) باز شوند و انبیاء از مأموریت سفارت و رسالت باز گشت بسلطان حقیقت کنند این مقام جمع بعد الفرق است که الهی ربك المنتهی و اینجا معاد کلیه خلق است و در باب معاد به جلد اول (حکمت الهی) رجوع کنید این چند کلمه هم برای روشنی و بصیرت بمقامات اهل معرفت نگاشته شد و بر سر مطلب رویم انشاء الله

بقیه مطلب

سخن باینجا رسید که (اطف السراج) دیگر چراغانیت را خاموش کن و در برابر اشراق

شمس حقیقت (یعنی حقیقت الهیه در قلب عارف) فانی باش که اینجاء عارف جانش غرق دریای
حیرت و محترق بنار عشق حق و حقیقت گردد و در او اثری از آثار خودی و انانیت نماند که
(عشاق جمالک قد غرقوا) (فی بحر صفاتک واحترقوا)

ام-واج الادمع تغرقهم
و لغیرو صالحک ما طربوا
عنهم فی العشق روایات
در راه طلب زایشان مکنند
پا را از سر سر را از پا
زارم ز علائق جسمانی
یکجگره ز جام جهورم بخش
این کهنه لحاف هیولانی
شیخ بهالی

نی-ران الفرقة تحرقهم
من غیر زلالک ماشر بوا
کم قد احووا کم قدما توا
کریای نهند بجای سر
که نمیدانند ز شوق لقا
ایساقی باده روحانی
یک لمعه ز عالم نورم بخش
کز سر فکنم بصد آسانی

این نظم شریف شیخ بزرگوار مولانا بهاءالدین عاملی مناسب این مقام بود ذکر
شد این نظم حقیر نیز اشاره بدین مقام است .

گفت پندم مده که ندهم گوشر
کی شود بلبل از فغان خاموش
دل زار است دست در آغوش
او شه و من کدای خانه بدوش
دیدم ایکاش هر شبنم بد دوش
نفس کل بود و عقل کل مدهوش
همچو زلفش بگرد آن برودوش
لطف کن رخ زما بقهر میوش
با یکی نکته زان لب پر نوا
بی نیازم ز ناز باده فرو

گفتم ایدل ز یار چشم بیوش
تا گشود است گل نقاب از رخ
روز و شب با خیال شیربنش
همه دار و ندار من عشق است
دوش در خواب روی زیبایش
دیدم آن طلعتی که در حسنش
من و دل هم فتاده بیخود و مست
گفتم ای نازنین چو مهر بتاب
یا مکن ناز یا که بنوازم
ساغری ده که تا ابد سازی

باری ار نشنوی ز دل آهم
نالم آن سان که عالم ملکوت
چند سوزم در آتش هجران
(گفت پاسخ که عاشق آن خوشتر
تا الهی تو در حجاب خودی
نکنی از وفا فغانم کوش
آید از ناله‌ام بجوش و خروش
تا بکی نالم از دل پر جوش
شمع وش سوزدو شود خاموش)
در فراقی، بوصل یار بکوش
اکفون اشارتی بمعنی ازل که در عبارت حضرت (نور یشرق من صبح الازل)
مذکور است کرده و سخن را ختم و بفرمان (اطف السراج) چراغ ذکر و بیان خود
و خودیت را خاموش گردانیم .

معنی ازل و ابد

سلسله بی نهایت گذشته عالم تا بظهور وجودی از حق (ازل) است و سلسله
بی انتهای آینده عالم تا بحق باز گردد (ابد) است و هر دو خط نامنتهای هستی که
از آن نقطه (بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشئی منها) پدید آمده (سرمد) است
و پیش از این بیان شد که تکثر طولی و عرضی نزولی صعودی ظهوری و مظهری همه نسبت
بخلق اوست اما نسبت بحق تمام خط ازل تا ابد مانند نقطه واحد بی هیچ تکثر بر آن
ذات بسیط یکتا حضور جمعی دارد بلکه کلیه مراتب وجود نفس علم فعلی و مشیت
فعلی اوست یعنی عین اشراق نور وجه اوست و امر الله الواحد و کلمه کن وجودی او
و همان حقیقت باقی در عالم است که (کل شیئی هالک الاوجهه) (و بوجهك الباقی بعد فناء
کل شیئی) (و بنور وجهك الذی اضاهله کل شیئی) و اشاره شد که عالم امکان بمثل در مقابل
آواینه است در نظر عارفان

این جهان آئینه حسن جهان آراستی
و اندر آن پیدا جمال شاهد یکتاستی
عین پیدایی و پنهان همچو جان در کالبد
سر حسنش در تجلی فیض بخش ماسواست
آری کلام حضرت که باینجا رسید کمیل مشتاق حق که از آن مظهر رب (رب
زدنی علماً تقاضای اشراق دیگر می‌کرد چون پاسخ (اطف السراج فقد طالع الصبح) شنید

چراغ انیت خود و شهود و توجه و طلب و اراده و اشتیاق خویش را بکلی خاموش کرد
و غیر خدا را که حقیقت اوست همه را فراموش ساخت که خورشید معرفت و صبح حقیقت
بر او طالع گردید و دیچور

قلب آن عارف را بنور خویش روشن گردانید و هنگامیکه عارف بدیده باطن آفتاب
وجود حق و اشراق اعظم تام فوق التمام الهی را دید و آن نور اقهار انور شد فوق نامتناهیرا
بچشم قلب مشاهده کرد دیگر انوار ضعیف وجود خود و وجودات ظلی فقری عالم از نظرش
بکلی ناپدید گردد و در مقابل آن خورشید اعظم انم انور فوق حد و نهایت شمع وجود
محدود خلق و انیت خود را خاموش سازد .

نظری که دید در خود بصفای دل خدا را	بخداد گر نمیند نه خود و نه کد خدا را
بگشای چشم حیرت که جمال یار بینی	که بسوخت برق غیرت پر عقل و هوش ما را
بچراغ عقل کم جوی زبی نشان نشانی	بر آفتاب تابان چه بها بود سها را
رخ یارلن ترانی ز هزار پرده بینی	بزدائی ارز آینه دل تو ماسوی را

آری کمیل تا ابد خاموش گشت و تا حدی که لایق بود از حقیقت آگاه و بمعشوق نائل
شد و حقیر در شرح این حدیث شریف بحقیقت ران ملخی نزد سلیمان علم و عرفان و سلطان
ملك عشق و ایمان آوردم باشد که از کرم و بزرگواری حضرتش بپذیرد و بی نوائی
را بنوائی بنوازد انشاء الله .

شرح بقیه خطبه شریفه

فرمود ۴ (ثم انشاء سبحانه تعالی فتق الاجواء) اشاره شد که از این عبارت کم
بشم عطف فرموده که

(تراخی رتبه را میفهماند) حضرت ۴ شروع ببیان کیفیت ایجاد عالم جسمانی
فرمود و کلام نظر در خلقت عالم خلق و ماده دارد که آسمانها و زمین و ترتیب نظم عال
جسمانیات و قوای این عالم است چنانکه سخنان سابق آن بزرگواری شاید اشاره به و ال
تجرد عقلی داشت اکنون باید بمعنی اجواء و فتق این جوی پهنای پردازیم

جویا مکان اجسام یا بعد مجرد

اجواء جمع جواست و جوا این فضای بی انتهای عالم است یا بعد مجرد از ماده که ذرات اجسام در آن خلقت شده و در آن حرکت میکنند و در اثر حرکت بترکیب و تفصیل و جمع و تفریق دائم بطاعت مشغول اند و این قضیه خود معلوم و مبرهن است که هر جسم محتاج مکان و ملازم با حرکت است (و تقسیم قدما جسم را بساکن و متحرک در بدو نظر است مانند تقسیم کواکب ثابت و سیار در صورتیکه (لاناثابت فی الفلکیات) ستارگان ثابت ثابت در حس ظاهرند و الا همه در واقع متحرک و سیارند .

همه هستند سرگردان چوپر کار پدید آرنده خود را طلبکار

کلیه اجسام و جسمانیات بحرکت وضعی و اینی و کمی (علاوه بر حرکت جوهری) متحرک است و البته لازمه جسم مکان و لازمه حرکت هم جوهرناور عالم حس است پس قبل از خلقت اجسام (قبلیت رتبی) و پیش از وجود حرکت و سکون و پیش از ماده و مدت خلقت جولایتناهای عالم است تا ماده که مکان و حرکت ضروری آنست در آن متمکن بود و حرکت میسر گردد لذا حضرت فرمود .

(فتق الاجواء) و شاید مفرد نفرمود و جمع آورد زیرا هر جسمی را مکانی خاص طبیعی است (نه چنانکه حکامامشاه گویند) یا چون هر جسم در اثر حرکت دایم پیوسته جوو مکان خود را تغییر دهد و از مکانی و جوی دیگری میشتابد لذا جمع فرمود (و ما مکان طبیعی کرات آسمانی و زمین همه را مدارات آنها و تمام این جو بیحد و نهایت میدانیم و مکانی بعقیده ما بجسمی بالطبیعه اختصاص ندارد چون (وتری الجبال تحسبها جامده و هی تمر مر السحاب) جسمی در مکانی ساکن نیست تا آنرا مکان طبیعی مخصوص بآن جسم بشناسیم و خروجش را از آن مکان موجب حرکت دانیم بلکه عالم جسمانی تمام کلیات و جزئیات مرکب و بسیط آن همه دائم در حرکت و از حرکت دائم که عبادت و طاعت نکوینی آنهاست تقرب بوجود کل الکمال جویند (یعنی آفریننده خود را میطلبند) و یکساعت از جنبش باز نایستند زیرا طلب کمال که در عالم ماده از راه حرکت حاصل شود غیر بزی و فطری کلیه موجودات است و تمام اجسام بسیط و

مر کب فلکی و عنصری (بلکه اجسام برزخی) همه بحر کت که هناسک تکوینی و عبادت شوقی آنهاست علی الدوام مشغولند که .

(ان کل من فی السموات و الارض الا آتی الرحمن عبداً) سبحان من دانت (ای خضعت) له السموات و الارض بالعبودیه (ثم استوی الی السماء فقال لها و للارض ائیتا طوعاً و کرهاً قالوا ائیتنا طائعتین (چیزی در آسمان و زمین (عوالم بالاویست) ساکن نیست بلکه (لا ساکن سوی الله) جز خدای یکتا که کل الوجود است کلیه اشیاء مرکب از وجود و عدم و وجدان و فقدانند و از عدم و فقدان دایم میگریزند و بسمت وجود و کمال بشوق ذاتی میشتابند پس اشیاء همه در حر کنند و جنبش و تجدد و حدوث ذاتی و جوهری اشیاء است و سیر و حرکت آنها شوقی است (نه با کراه و جبر) زیرا هر ناقص بسمت کامل و برای وصول بمقام کمال عاشقانه می رود .

بنابر این مقدمه تمام اشیاء خصوص اجسام ملازم حر کنند و لازمه حرکت جسم جو و فضاء و مکان وسیع است پس بدین برهان مقدم بر خلقت اجسام و کرات خلقت جو و مکان و بعد مجرد است .

(چرا جو در گلام حضرت بعد مجرد است) (اقوال در مکان)

و اینکه گفتیم جو بعد مجرد است چون در مکان چهار قولست سطح حاوی نقطه اعتماد خلاء و بعد مجرد پس بدلیل آنکه اگر مکان بمعنی سطح حاوی جسم محیط بر سطح محوی باشد که حکمای مشاء گویند یا نقطه انکاء و استقرار جسمی بر جسم دیگر که متکلمین گویند هنوز جسمی نبوده تا حاوی و محوی باشد یا نقطه اعتماد موجود باشد پس جو این دو نیست علاوه که این دورای در مکان باطل است زیرا لازم آید جسم کل و کل الجسم را مکان نباشد چون نه سطحی بر او حاوی است و نه نقطه اعتماد دارد پس جو که حضرت مقدم بر خلقت اجسام فرمود و مکان اجسام است خلاف قول مشاء و متکلم است و اگر گوئی جو خلاء است نه بعد مجرد یعنی فضای نامحدود بلاشغال آن هم باطل است زیرا خلاء بدین معنی عدم است و عدم قابل انشاء و ایجاد نیست در صورتیکه حضرت فرمود . خدای متعال جو را انشاء و ایجاد کرد علاوه که خلاء حقیقی برهانی که در طبیعیات ذکر

گرددیده ممتنع است بنا براین جو همان بعد مجرد است و مؤید صحت رأی افلاطون الهی است که مکان را بعد مجرد مفسور گوید یعنی فطری است و مراد از بعد مجرد که اجسام در آن متحرکنند فضای عالم بر زرخ و جسم بر زرخی باشد کسه دارای تجرد بر زرخی است نه تجرد عقلی یعنی مجرد از بعضی عوارض ماده چون ثقل و کثافت و تراحم و مقید ببعضی عوارض ماده است مانند تقدیر و شکل و صورت جسمانی مانند صور خیالیه انسان که بر زرخ بین مجرد و مادی است و چرا جو مجرد است زیرا اگر مادی باشد نه مجرد اجسام مادی در آن متمکن نتواند شد چون مادیات متزاحم در مکانند لیکن مادی با مجرد بر زرخ مزاحم یکدیگر نیستند چنانکه عالم اجسام دره محوطه خیال بدون تراحم صور مجتمع شوند (لها بلا تراحم کل الصور) پس مکان اجسام که جوی انتهی عالم است بعد مجرد بتجرد بر زرخی است یعنی جسم عالم بر زرخ پس گویا عالم بیحد و پایان اجسام و کرات بی نهایت و افلاک و انجم بی شمار همه در فضای بی انتهی عالم بر زرخ واقع است

(عالم بر زرخ)

یعنی عالمی متبر زرخ و متوسط بین مجرد صرف و مادی محض که در اخبار اهل عصمت وارد و اشرافین و حکمای اسلام بر آن قائلند و آن عالم اول منزل نفوس ناطقه است پس از انتقال از بدن عنصری و خروج از قریه (ظالم اهلها) ی ماده که خوابهای با حقیقت و مکاشفات اهل ریاضت و برهان امکان اشرف ادله وجود این عالم است و معاد قیامت صفرای ارواح باز کشت بدین منزل و بار انداز قافله بی نهایت حوادث زمانیه این شهرستان غیب بی انتهاست آری عالم بر زرخ در شرع و مثال و مثل معلقه نزد اشراق و لوح قدر نزد برخی حکمای اسلام (چون سید محقق داماد و غیره) انجاست و در عظمت نسبتش بدنیا مانند رحم مادر باین عالم است.

جو بالنتیجه بعد مجرد تواند بود و بیان حضرت اشاره بتقدم عالم بر زرخ بر جهان مادی (تقدم و جودی دهری که سید داماد فرماید نه زمانی) و اینکه انشاء فرمود که مراد ابداع است چون عالم بر زرخ از مبدهاتست نه مکونات این مطلب که روشن شد گوئیم حضرت ۴ در عالم اجسام نخستین انشاء و ایجاد حقاقتی اجزاء فرمود (و معنی

شق ارجاء وسكائك هوا دو جمله توضیحی است .

زیرا ارجاء جمع رجا وسكائك جمع سكا كه و هر دو بمعنی اطراف و نواحی است و مراد فضای مطلق عالم است گرچه در لغت سكا كه بمعنی فضای بین زمین و آسمانست ولاکن چون هنوز کلام قبل از خلقت آسمان وزمین است پس مراد مطلق است که همان جنوبی نهایت و فضای بی حدعالم اجسام است پس در کلام کهر بار آن بزرگوار اول موجود و نخست آفریده جهان جسمانی جو نامتهای عالم است که اشاره کردیم که هر جسم در جهان متحرك است و لازمه حرکت فضا و مکان است .

پس قبل از هر چیز انشاء و ایجاد فضای عالم جسمانی است

(اصل اول عنصر نخستین عالم آب است)

و بعد از آن حضرت فرمود خدا عنصر آب را آفرید و در فضای وسیع بجریان آورد و این (نکته) جورا که در کلام معجز نظام حضرت است .

در کلام حکیمان پیشین نیافتیم جز افلاطون الهی که قائل ببعدمجرد است و بعد مجرد را مکان اجرام متحرك وساکن داند و دیگر حکیمان شاید از این معنی غافل بوده و فکرشان بدان راه نیافته است و این است مزیت کلام آن بزرگوار که جز از نبی امی و مقام وحی رسول ختمی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ درسی نیاموخته و مکتبی ندیده است .

نگارمن که بمکتب نرفت و خط نوشت بقرمه مسئله آموزش صد مدرس شد گرچه حکمای الهی نیز هرچه از سخنانشان بحق و حقیقت است از مقامات انبیاء و اوصیاء آنها گرفته اند و سرچشمه تمام علوم حکمای الهی پیغمبران در هر عصر بوده اند .

چنانکه اغاثائیمون شیث ابن آدم است و حکما از او اخذ علوم کردند و انبان قلس از داود نبی و از لقمان اخذ حکمت کرده و سقراط و افلاطون از موسی و اوصیاء او و هکذا جمیع حکمای الهی که علوم الهی حقه را وضع کردند و از مبداء و معاد و بقاء بعد از مرگ بدن و ترغیب و تشویق خلق بعلم و معرفت خدا و اخلاق فاضله کرده اند همه از انبیاء عظام زمان خود و یا اوصیاء آنها تعلیم گرفته اما باز

میان ماه من تا ماه گردون تفاوت از زمین تا آسمانست
 هیچکدام از حکمای آلهی دست رس بمقام علم رسول خانم که اکمل عقول و
 نخستین عقل کامل مکمل و واقف در افاق اعلائی کمال است نداشتند و علم (علمک عالم
 نکن تعلم) و (انا مدینه العلم و علی بابها) (و علمنی رسول الله) که عالی ترین علوم
 آسمانی و اسرار وحی الهی است نیافتند اکنون آراء برخی اکابر حکمای الهی پیشین
 را ذکر کنیم تا آنکه هم کلمات حکمت آیات حضرت مشروح و روشن گردد و هم مزیت و
 برتری گفتار گهربار حضرت در نخستین موجود عالم و در بیان نظام خلقت و آفرینش
 آسمان و زمین و قوای عالم وجود بر گفتار حکمای پیشین روشن شود گرچه حدیث
 ما الحقیقه که شرح گذشت خود این معنی را بخوبی آشکار میساخت که آنهمه حقایق الهی
 و معارف عالیه ربانی را در لباس عباراتی کوتاه و دلربا و مختصر بیاراست که در سخن هیچ
 حکیم و عارف بلکه هیچ يك از انبیاء و اوصیاء کلامی بر این پایه از بلندی مقام در
 حکمت و عرفان یافت نخواهد شد.

گفتار در اول مخلوق عالم

برخی گفتار حکمای سبعه که افضل حکمای الهی عالم بشمارند

بعد از آنکه عقل و نقل منطبق است که اول موجود عالم علوی عقل است گفتار
 حکمیان و متکلمان در اول مخلوق عالم جسمانی مختلف است بعضی از حکماء عنصر آب را
 اصل اول دانند و برخی آتش و دخان را و برخی هوا و برخی ارض و برخی هیولی و بعضی اجرام
 صغار و برخی اجزاء لای تجزی قائلند (ثالیس حکیم ملطی) که پیش از حضرت مسیح ۴ (۶۴۰
 سال) بوده و اولین کسی است که در آلهیات گفته (لاموجد للوجود) و در یونان معلوم طبیعی و
 و ریاضی فلک راه یافته او عنصر نخستین و اول مخلوق خدادر عالم آب دانسته و آب را اصل ارکان
 و مقدم بر هر چیز و مبداء سایر اشیاء هم مبداء اشیاء را آب هم باز کشت صور اشیاء را آب
 شناخته و گوید (بنابر نقل زبده الصیغف و کتاب ملل و نحل شهرستانی) از جمودت و
 تکدر آب زمین و از تلطیف آن هوا و از صفوت و لطیفه هوا آتش پدید آمد و گوید
 آب است که قبول هر صورت کند یعنی هیولای اول موجودات است و تمام جواهر عالم

از آسمانها و زمین همه از آب پدیدار گشته و آب و آتش را مذکر و خاک و هوا را مؤنث داند و عاشق و مشتاق یکدیگر بتزویج و ائتلاف و همه ذرات اشیاء را با روح و علم و شعور داند و بشوق و عشق و اراده متحرک شناسد و روح عمومی در کاینات گوید یعنی تمام کائنات دارای حس و روح و ادراک اند چنانکه عارف رومی گوید .

تا شما سوی جمادی میروید	واقف جان جمادان کی شوید
از جمادی در جهان جان روید	غافل ذرات عالم بشنوید
باشما گویند روزان و شبان	جمله ذرات عالم بی زبان
ما سمیعیم و بصیریم و هشیم	با شما نا مجرمان ما خاشیم
نطق آب و نطق و خاک و نطق گل	هست محسوس حواس اهل دل

(نگارنده گوید) .

هر ذره را رقصان به مهر دوست بینی	وز شوق دایم گردش ارض و سما را
تسبیح ایزد بشنوی ز افلاک و انجم	هم نطق آب و آتش و خاک و هوا را

که (ان می شینی الایسبح بحمده ولیکن لانفقهون تسبیحهم) و آن حکیم سال را ۳۶۵ روز و دوازده ماه مقرر داشت و او اول کسی است که از خسوف و کسوف مهر و ماه خبر داد و قوه کهر بانی و جاذبه اجسام را بیان کرد و زمین را متحرک بحرکت وضعی گفت و فوق آسمانها و بر تراز جمیع کرات عوالم ابداع و نشئات تجرد را داند و گوید آن حقایق ابداعی (عوالم عقوله جرده) را حقیقتی (یعنی خدائی) آفریده که بکنه او نتوان رسید و بغور و تفکر کردن و جز حیرت در او راه نیست پس معلوم شد که آب را در عالم جسمانی مبدأ تکوین اشیاء و صور مادی داند و عالم عقول را پیش از آب و عوالم جسمانی و گویا حکمتش از موسی ۴ و سنخنش از تو راة مآخود است و چون سخن از عقل و جوهر مجرد بسیار میگفت اهل زمان عقلش نام نهادند و تقریباً قول این حکیم بیسان توراة است که در آن مذکور است که مبدأ خلق جوهری است که خدا چون آفرید بر آن جوهر بنظر هیبت نگریست آن جوهر آب شد و از آب بخار پدید آمد بمانند دود و از آن سماوات آفریده شد و نیز قول این حکیم بفرمایش حضرت در این

خطبه نزدیک است و مورخان در عظمتش گویند پیش از این حکیم دریونان حکمت نبود است و در ملل و نحل است که این حکیم از مشکاة انبیاء حکمت الهی و علوم طبیعی اخذ کرده است و جو عالم را مملو از موجودات و خلاء را باطل میدانند و بملاء الکون (یعنی اتر و یا موجود بسیطی نام محسوس که جو عالم از آن پر است) فائل است و شاید بخار مراد اوست که آب منبسط است و بخار را ملاء الکون داند.

و اما در قرآن عظیم نیز (و من الماء کل شیئی حی) (و کان عرشه علی الماء) و (ثم استوی الی السماء و هی دخان) ممکن است مقصود آب ظاهر باشد و عالم جسمانی چنانکه ظاهر این خطبه است از این عنصر پدید آمده و عرش یعنی جسم کسل بر آن قرار دارد که جسم کل یک معنی عرش الهی است.

معانی و من الماء کل شیئی حی

ماء یا بمعنی عام حق با آنکه ماء بماء حیوة ساری در او دیده و ظروف ذراری ممکنات در این مقام تاویل شده است یعنی تجلی فعلیه که وجود منبسط بر کل عوالم مجرد مادی است و عرش یعنی کلیه ماهیات که مظهر تجلی الهی بدان قائم است که کلیه موجودات هم یکمعنی عرش خداست چون او را بر تمام موجودات حکومت است و یکمعنی عرش هم قلب پاکان است و دخان عنصر لطیف و بخار و طبیعت خفیف سیار موجودات عالیه شاید مقصود باشد.

انگسافورث ملطی

این حکیم بزرگ هم در توحید خدا و کیفیت خلقت عالم نظرش نظر تالیس ملطی است و شاگرد اوست جز آنکه گوید مبداء اول عالم جسمانی اجزاء لطیفه بیحد و نهایت است که از لطافت قابل ادراک حسی نیست (شاید حال بخار عنصر آب که تالیس گوید مراد است) و نیز از او نقل شده که او هم مانند تمام حکمای الهی دیگر اول موجود عالم علوی را عقل دانسته و او اول کسی است که قائل بکمون و بروز شده و کلیه اشیاء از صور جوهری و هیئات عرضی را در جسم اول کامن داند و از آن بروز و ظهور آید و ما پیشتر در اباطال قول مادیین گفتیم که مذهب کمون و بروز باطل است مگر آنکه مقصودشان سر الله باشد که آن سر مستسر از کامن اشیاء ظهور و بروز آورنده صور و حقایق است.

انکسیمایس ملطی

افضل و اشهر شاگردان نالیس این حکیم را دانند و او نیز اول مخلوق عالم تجرد را عقل و اول عنصر عالم جسمانی را هوا (یا بخار) داند و گوید تمام عالم از اجرام علوی و سفلی همه از هوا پدید گشته و هم از او نقل شده که از صفوت و لطافت هوا ارواح پاك باقی خلق شده است و از کدورت هوا موجودات جسمانی از جواهر و اعراض ظلمانی و ارواح خبیثه کثیفه و این حکیم هم (بنابر قول ملل و نحل) اخذ حکمت از انبیاء الهی و کسب نور از مشکوة رجال وحی فرموده و سخن بتشبیه و استعاره گفته است و در مسئله علم عنائی حق یعنی علم سابق ظاهر کلامش صور مرتسمه است.

انباذ قلسی

که از حکمای الهی بزرگ یونانست اول مخلوق عالم تجرد را عنصر و جوهر بسیط عقلی دانسته و در عالم جسمانی از او نقل شده که عناصر اربع را مبداء پیدایش موجودات هر کبه عالم جسم شناخته و ابسط از آن عناصر بعنصری قائل نیست و اشیاء را کهن و بارز از یکدیگر گفته (یعنی بمذهب کمون و بروز که بوجهی صحیح است قائل شده) و واجب متعال را بوجهی ساکن و بوجهی متحرک دانسته شاید مقصودش این است که ذات حق ساکن و بی تغییر است و فعلش بالاضافه بخلق متحرک و متغیر است .
اما انکسا غورس حق را مطلقا ساکن یعنی بی تغییر و تبدیل ذات و صفات داند زیرا حرکت لازمه اش حدوث و حدوث بر ذات و صفات باری ممتنع است و هر دو قول بوجهی متقارب و صحیح است .

فیثا غورث حکیم

این حکیم الهی چون بالغ نظر در علوم ریاضی بود و بسیار بعلم عدد توجه داشته معروف است بصاحب عدد (و جدول ضرب ازوست) اصل و مبداء عالم را عدد داند و عدد را پس از عالم ربوبی مخلوق حق و مبدع نخست شمارد و مبداء اعداد را که مرکب است از عدد زوج و فرد واحد داند گوید از واحد فرد نقطه و از آن خط و از خطوط سطح و از سطوح اجسام و از اجسام عناصر اربع (آب و خاک و هوا و آتش) و از آن مرکبات عالم جسمانی باهر

حق پدید آمد و گوید .

عناصر بیکدیگر مبدل شوند و از تغییر ایشان صور و عوارض پدید آید و جوهر آنها ابداً فنا نپذیرد و هیچ چیز از دار وجود بعدم محض نرود و هستیش بکلی نیست بشود اما از صورتی بصورت دیگر وجود و عدم خواهد یافت حکماء اسلام آراء این حکیم بزرگ را بوجهی صحیح توجیه کردند و وحدت را مراد وحدت حقیقه حقیقه الهیه که بسیط الحقیقه و وجود صرف است دانستند و آن ذات بسیط را علت فاعلی کلیه عوالم هستی چون تمام ممکنات مرکب از ماهیت و وجودند و ماهیاتشان عین وجود و جزء وجود و علت وجودشان نتواند بود پس بالضرورة همه اشیاء محتاج علت اند و از آن وجود صرف بسیط که ماهیتش عین وجود اوست و غنی از علت است نور وجود و حظ هستی یافتند و آن ذات بسیط را علت فاعلی و موجد کلیه عوالم مجرد و مادی شناختند پس تمام موجودات (غیر حق) که وجود محض و هستی صرف نیستند همه را ماهیت و وجود است و وجود عین و جزء و علت ماهیتشان نتواند بود (ببرهانی که در اول شرح فصوص ذکر شد) پس اشیاء همه معلول و مخلوق و محتاجند بآن وجودیکه ماهیتش عین وجود اوست و او واحد بسیط و صرف هستی و نور اظهر محض است و ماهیات مرکبه باشراق او حظ هستی یافتند چنانکه اعداد (یعنی موجودات عالم امکان) همه از واحد (یعنی وجود حق) وجود گرفتند و گویند و اضع علوم ریاضی از هندسه و حساب و اصول الحان و نغمات موسیقی اوست و مقادیر و هیئات نماز و اذکار و عبادات شرایع الهی را بتناسب تألیفات الحان و نغمات روحانی عالم عقول قدسیه داند و ظهور آهنگ های ملکوتی و ظل عبادت روحانیان ملکوت شناسد و شاگردانش که بنام حکمای فیثاغورثیین معروف شدند بسیار بودند و همه عالم را بتألیف عدد و ترکیب آن قائم شمردند و اهمیت بسیار بتألیف عدد دادند و عالم را عین آن تألیف شناسند ششصد تلمیذ بمراتب مختلف علم در حلقهٔ درسش استفاده میکردند و همه باصفا و محبت با هم در زندگی مادی مشترك بودند که کوئی همه نفس واحدند (انما المؤمنون اخوة) و از آرای خاص اوست که عدد را موجود جوهری بمنزله ماده قائل شده و الوان را بانعکاس اضواء در اجسام داند و لون نزد او جز ضوه نیست و تمام خلقت را عدد و داخل در عدد و

عدد را غیر معدود و سبب پیدایش معدود بامر حق دانند و خدا را که علت العلل عالم است برتر از عدد و وحدت عددی (چنانکه حضرت فرمود واحد بالا بالعدد) او را بالا تر از حد تصور و فوق ادراک عقل و نفس و فکر و اندیشه خلق داند پس انذات را تعالی سلطانه فوق عوالم ارواح و عقول مجرده که عات و واسطه وجود عددند شناسد و در مسئله علم خدا را عالم بکایه اشیاء باحاطه او بسبب که واحد است داند (یعنی از علم بذاتش عالم باشیاء است) و گوید وحدت قبل الدهر و وحدت ذات حضرت احدیت است و وحدت مع الدهر و وحدت عقل اول و وحدت بعد الدهر و وحدت نفوس مجرده است و وحدت زمانی که بازمانیات ملازم است و عوالم را تعالی و دانی و لطیف و الطیف و کثیف و اکثف منقسم داند که تقریباً عالم لاهوت و جبروت و ملکوت و ناسوت حکمای اسلام است و گوید.

اشیاء تمام واحد بوحدت غیر حقیقه اند چون مرکبند و تنها ذات یکتای الهی وحدت حقه حقیقه است که مرکب نیست و وحدت مطلق و وجود صرف نامتناهی است لذا در اندیشه نگنجد و در محوطه عقل و حد ادراک در نیاید (تعاضد جلاله و تعالی سلطانه)

(نکته اخلاقی)

چون در قرآنست (قولوا للناس حسنا) و در کلمات امیرالمومنین حسن الظن من افضل الشیم) لذا حکماء اسلام که شاگردان حکمت قرآن و شیعیان و پیروان مکتب علی علیه السلامند گفتار دانایان و رموز و اسرار بزرگان حکما را همیشه بوجه صحیح و معقول توجیه میکردند و بر آنان طعن و دق نمیزدند و طعن و لعن بر حکمای الهی در مکتب معاویه صفتان و مخالفان علی و ائمه ع که سید حکمای و خلاق حکمت و عرفان حقه الهیه اند آغاز شد و برای بستن مکتب اهل بیت علم و حکمت و طهارت قومی بنام اشعریت و اعتزال بنای لعن و طعن بحکما را گذاردند و تهافت و تناقض بفکر کوتاه خود بر آن دانشمندان بلند نظر نکاشتند در صورتیکه حکمای شیعه که بزرگترین حکمای اسلامند مانند فارابی ابن سینا و خواجه طوسی و میرداماد و صدر احکما را همه بزرگ شمردند.

مقرات حکیم

استاد افلاطون الهی که در چهارصد و هفتاد سال قبل از میلاد بوده گویند از علوم

طبیعی بحث نمی‌کرده و این علوم زمانی و مادی را غیر لایق بصرف عمر میدانسته و عمری بعالم الهی و معرفت الله و حکمت علمی و عملی و اخلاق با زهد و تقوی اشتغال داشته و اصول عالم وجود را سه اصل دانسته نخست علت فاعلی عالم که خدای یکتا است دوم عنصر که مرادش ماده عالم کون و فساد است سوم صورت حال در ماده و البته چون او موحد و یکتا پرست بوده مقصودش از اصل در واجب و جوب ذاتی است بخلاف اصالت در ماده و صورت که غرض مبدأ قابلی نه فاعلی یا نظرش بقدم زمانی و حدوث ذاتی ماده و صورتست که بسیاری از حکماء قائلند که کلیات عالم و افلاک و آنچه پیش از زمانند چون آنها بجز کت‌علت زمان و البته مقدم بر زمانند بتمقدم علی‌س با آنکه همه حادثند بحدوث ذاتی کلیات عالم را پیش از زمان و قدیم زمانی پنداشتند پس شاید نظرش در اصل عالم جسمانی و عنصر نخستین محسوسات آنستکه مبدأ قابلی کلیه مادیات هیولای قوه صرف ماده عالم است که همین نظر شاگردان او افلاطون و ارسطو است تقریباً (و نیز سقراط قائل است) که نفوس ناطقه انسانی پیش از ابدان موجود بوده‌اند.

چنانکه در اخبار آمده اظهار علیهم السلام است که (خلق الله الارواح قبل الاجساد) و برای استکمال بدن آمدند و بعد از فساد بدن بعالم روحانی و وطن اصلی باز گردند در حالیکه از این سفر بعالم جسم بر کمال ذاتی ارواح کمالاتی افزوده شود پس بطور کلی وی بمبدأ و معاد قائل و بدو اصل دین (خدا و قیامت) خلق را دعوت کرده است و از سخنان اوست مبدع عالم (خدا) را غایت در صنع نیست و حدو نهایت در وجود نیست و او را چون نهایت نیست از صورت جسمانی و اعراض مادی منزّه است و می‌گوید آن وجود نامحدود را حس و عقل محدود در نیابد و (از کلمات اوست) از حیوة مادی غمگین باشید و بموت که انتقال بعالم نشاط و صفا و زنده‌گی ابد است شاد خاطر باشید (و گوید قلب) را دو آفت است یکی غم که بان آدمی بخواب رود و یکی هم که بان بیدار ماند شاید غرضش غم دنیا و هم آخرت است (و نیز گوید)

دل‌های اهل معرفت منابر فرشتگان آسمان است (و گوید) اولاد دخود را با کراه وادار بر کار و آثار خود مکنید که آنان بر زمانی غیر زمان شما خلق شده‌اند (و گوید).

زندگی ما برای مرگ نیست بلکه مرگ ما برای زندگی ابد است و البته این گفتار رجال وحی است لذا چون او را از سلطان وقت که عزم قتلش داشت هیترسانیدند میگفت سقراط خمی است و آبی خم را توانند شکست و آب باقی است و بدریا باز خواهد رفت یعنی روح را مرگ و فنا نیست و بعالم بقا خواهد شتافت (ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللّٰه امواتا بل انابل احياء عند ربهم) و نیز گوید .

حق و حقیقت بیش از حکمت است و اعم و مبسوط تر از علم و حکمت است اما روشن و هویدا نیست و حکمت اخص از حقیقت است لیکن واضح و روشن است پس حق انبساطش از حکمت بیشتر و حکمت وضوح و ظهورش بیشتر است و حکمت موضح و مبین حق مبسوط است شاید مقصودش این است که حکمت و اسرار عالم خلقت حقی است که مقید با درک عقل است و حق ابط و غیر متناهی است و بی نهایت بیش از مقدار طاقت ادراک عقل است و بمختصر از ان عقل راه تواند یافت (وما اوتیتم من العلم الا قیلا) فارابی گوید (اسرار وجود جمله بنهفته بماند) (آن کوهر بس شریف ناسفته بماند) (هر کس بخیال خویش چیزی میگفت) (آن نکته که اصل بود ناگفته بماند) و نیز گوید .

مرغ خیال و اندیشه بلند عقول خلق باوج معرفت خدا پرواز نتواند کرد (لاینالغوص الفطن) و باشاره و وضع و ترتیب جسمانی چون نامتناهی است در نیاید (ومن اشار الیه فقد حده) پس این حکیم طبق انبیاء و اولیاء بخدائی بی حد و نهایت در وجود و صفات کمال و اسماء جمال و افاضه فیض بی نهایت دعوت کند و حق را منزله از اوصاف خلق داند رحمه الله تعالی و او چون بخدا و قیامت ایمان یقینی داشت کاسه زهر را که باو دادند تا بنوشد بالب خندان گرفت و بشاگردان گفت .

ابداً بر من مگر یبید که مرگ بر من گسوارا و شیرین است زیرا بواسطه مرگ بزندگی ابد میرسم و حضور حکیمان الهی میروم (ینقلب الی اهلہ مسرورا) پس رتبه این حکیم بسی بلند است که بمقام علم الیقین رسیده است (وما خلق اللّٰه شیئاً اقل من الیقین) اما باز میان ماه من تا ماه گردون تفاوت از زمین تا آسمانست

حضرت علی ۴ که هنگام شهادت فرمود فزت برب الکعبه از مقام ولایت کلید مهم

نیست فرزند فرزندش حضرت قاسم بسن مراهق نیز وقتیکه نوید مرگ باو دادند گفت مرا مرگ از غسل شیرین تر است (مانند استاد افلاطون حکیم عظیم الهی)

افلاطون الهی

این حکیم شاگرد سقراط و استاد ارسطو است که در (۴۲۸) سال پیش از میلاد مسیح متولد شده علوم و حکمت الهی را اخذ از سقراط نموده گرچه چنانکه اشاره شد حکما همه از مشکوٰۃ انبیاء و اوصیاء اسرار حکمت و انوار و معرفت یافته اند از او نقل شده که وی چون سقراط هیولی را موضوع صورت و مبداء نخست و اصل عالم اجسام دانسته که نظر ارسطو نیست هم این است ممکن است مقصود از هیولی در سخن ایشان عقل کلی و صادر اول باشد چنانکه از عنصر آب نیز شاید غرض همان معنی است (در ملل و نحل گوید) علوم و سلسله اساتید افلاطون و سقراط بموسی عمران کلیم الله و اوصیاء آن پیغمبر علی نبینا و علیه السلام میرسد و از شاگردانش (ارسطو و طیماوس و ثافرطوس) برخی آراء او در توحید چنین نقل شده که فرموده عالم را آفریننده ایست ازلی و محدثی قدیم الذات والصفات و او عالم بذات خود و عالم بتمام موجودات عالم است از راه علیت یعنی چون او علت العلل عالم است و عالم بذات خود پس عالم است بعلت کل که ذات ازلی اوست و علم بعلت کل موجب علم بکل معلولات است لذا ذاتش عالم بکل عالم است در ازل پیش از وجود عالم (چنانکه در کلام خداست) (احاط بکل شئی علما) و در کلام حضرت ۴ (عالمها بها قبل ابتدائها) بیانش مشروح گردید (واز آراء اوست که) علم را بتذکر صور موجوده در نفس داند که غافل از او شده و تحصیل برای تذکر و یاد آوریست و غرض علوم عقلی و کلی سعی است نه علوم جزئی صناعی و همی و مقصودش آنست که حصول علوم و جواهر عقلیه در نفس ناطقه در حقیقت نفس متوجه عالم خود شده و حجب جسمانی را بر انداخته و متذکر آنچه خود داشته و با او بوده میگردد و برخی گویند غرض آنست که علم را اشراق عقل و مثل مفارقه که باطن اوست در نفوس داند نه با کتساب از خارج و اگر گویند پس مانبا بدرد فهم علوم عقلی محتاج تحصیل باشیم کوئیم آن برای رفع موانع تذکر و توجه بانها عالم است و در حقیقت اشتیاق انسان به علوم کلی عقلی شوق و عشق بتذکر و وطن اصلی خویش و مشاهده مقام خود

است مانند مرغی که از روزه قفس باغ و گلزار و آشیانه اصلی خود راه شاهده می‌کند و ایم رنج می‌برد و پروبال میزند شاید بدان باغ و آشیان پرواز کند و بوطن ذات خود رسد) و بمثل عقلی مجرد و اصل شود از آراء اوست) مثل یعنی هر چه در جهان است صورت و تمثالی است از حقیقتی فرد مجرد در عالم عقول متفاوت که آن فرد مجرد عقلی با امر خدا رب النوع و ذی عنایت باین صور ماده و واسطه فیض وجود و کمالات وجود هر نوع مادی است و این در کتب ارسطو و تلامیذ او و در کتب حکمای اسلام بمثل افلاطونی تعبیر شده و حکمای اسلام را در مثل افلاطونی سخنان بسیار است

اقوال در مثل افلاطونی

ابن سینا مثل را بمثال های ذهنی و صور کلی عقلی توجیه کرده و رای باینکه یک حقیقت نوعیه فردی از آن مادی فردی مجرد باشد در کتاب شفا ابطال کرده و این سخن را بخطابه نزدیک تر از برهان شناخته (رجوع بکتاب شفا شود) خلاصه اش اینکه نوع واحد در ماهیت و ذاتیات محال است که این اختلاف بی نهایت در دو فرد آن باشد که یکی موجود ثابت مجرد عقلانی کامل و یکی موجود مادی و اثر فاسد و متغیر ناقص باشد و هر دو فرد یکنوع باشند چه آنکه هر گاه دو موجود در آثار و لوازم وجود تا این حد مختلف باشند وحدت نوعی آنها عقلا محال است .

و شیخ اشراق و صدر المتألهین شیرازی و دیگران مثل را همان فرد مجرد عقلی از نوع همین صور مادی توجیه کرده و گویند جایز است یک حقیقت نوعی فردی از او مجرد و فردی مادی باشد چون مجرد و مادی را بشدت وضعف وجود هر بوط دانند چون وجود مقول بتشکیک است پس در یکنوع فردیکه وجودش اشد و اقوا و اکمل است مجرد و فردی که ضعیف و ناقص است مادی است و هر دو یکنوع تواند بود و آیه (ان من شیئی الا عندنا خزائنه) و (بیده ملکوت کل شیئی) و اخباریکه وارد است که رسول فرمود در عرش ملکیتی بصورت شیر برای سباع از خدا طلب روزی کند و ملکیتی بشکل نور برای بهائم و ملکیتی بصورت انسان است که بعد تمام افراد بشر تا قیامت هر چه بوجود آید دارای چندان سراسر است که بهر سری توجه بفردی کند الح و خروسی در عرش است که چون او بد کرد خدا

آواز کندخروسان دنیا از پی او آواز بر کشند یا (فی العرش تمثال کلشیء) این آیات و اخبار را صدر المتألهین اشاره بفرد مجرد عقلانی انواع مادی دانسته و در کتاب کبیرش اسفار اربعة اثبات کند چنانکه شیخ اشراق بپرهان امکان اشرف و بدلیل اینکه تکثر نوعی انواع مادی علاوه بر ماده و مدت محتاج بتکثر عقلی یعنی بمقول عرضیه است و بدلیل حاجت صورت و نفوس در خروج از قوه بفعل به مخرج عقلی که انواع مادی را از قوه بفعل رساند و بکمالات و هیئات علمی نفسانی و حسن و جمال و زیبایی جسمانی بیاراید و بدلیل اینکه نظم عجیب اعضاء و جوارح و هیئات شکفت انگیز در جسم و روح انواع انسان و حیوانات و نباتات که نتوان بماده نسبت داد و ماده بی ادراک را واسطه ظهور این امور با حکمت و غایت و مصلحت دانست البته باید منتسب به هیأت عقلی مجردات باشد و اگر گویند عنایت حق کافی است گوئیم کثرات بقاعده الواحد علاوه بر عنایت الله رب العالمین که بکل عوالم مجرد و مادی متعلق است و علت وجود کل است و مرئی کل بواسطه محتاجند پس بحکم (ابی الله ان یجری الامور الا بسبابها) و بقاعده الواحد مسلم بین اشراق و مشاء فعل حق بوسایط و اسباب منوط است لذا ظهور و پیدایش این انواع مادی حیرت افزای عالم طبیعت با این هیئات عجیب و حکم و مصالح شکفت انگیز و حسن و زیبایی و داربائی صورت انسانی و نباتی و حیوانی همه از هیأت نورانی و نسب شریف و روحانی آن عقول عرضیه بر عالم ماده آید و در خور استعداد ماده متنزل گردد و این همه صور و هیئات زیبا بماده از آن عالم افاضه شود. این نظر شیخ اشراق و صدر است که

چرخ با این اختران نغز و خوش زیباستی صورتی در زیر دارد هر چه در بالاستی
صورت زیرین اگر بسا نردبام معرفت بر شود بالا همان با اصل خود یکناستی

پس بر هر نوعی در عالم ماده ربی باذن الله سبحانه تعالی واسطه است و عقلی در عالم بالادنی عنایت است که از حق اخذ فیض و اشراق کند و بمادون رساند چنانکه بشر و سایر موجودات در شرایع و افاضه احکام و تعلیمات علوم آسمانی محتاجند بر جلال حی و رسول حق که واسطه فیض الهی است و آنها رب نوع انسانی بامر الله باشند.

همین گونه در تکوین و پیدایش صور انواع بی حد و حصر عالم سفلی طبیعت نیز

بارباب انواع و حقایق اعلاى مجردة عالم عقول انواع محتاجست که آن افراد مجرد مقرب الهى واسطه فیض وجود و فیض خروج مادیات از قوه و نقص بکمال و فعلیت باشند و علوم کلی و حقایق عقلی از آن مخازن و گنجینه‌های علم الهی بنفوس قدسی مستعد افاضه گردد که آنها فرشتگان مقرب و رسولان وحی و الهامند.

پس هر گاه مثل افلاطونی و ارباب انواع همین معنی است مطابق با عقل و برهان و شرع و ایمان است و اگر کسی ارباب مستقل و خدایان متعدد در قبال حضرت احدیت داند و آلهه متعدد برای عالم مقصود است .

البته بادلّه توحید و عقل و شرع رائی فاسد و باطل است (اُرباب متفروقون خیرام الله الواحد القهار) و البته چون افلاطون الهی موحد و بیگانگی خدای متعال معتقد بوده و او استادش سقراط پیوسته در یونان با شرک و بت پرستی و جهل مادیین مخالفت میکردند و مرد مرا بخدای یکتا و علوم الهی و بتوجه بمبده و معاد و اخلاق فاضله دعوت میکردند پس البته نظرش همان معناست که حکمای اسلام اکثراً خصوص شیخ اشراق و صدر المتألهین بیان فرمودند (قدس الله ارواحهم) .

از مطالب دور نشویم افلاطون هم ماده و هیولای عالم را نخستین موجود مادی در ظاهر سخنانش دانسته و ممکن است هیولای در کلام افلاطون بمعنائی که ارسطو و ابن سینا و انبأش گویند .

(یعنی جوهر بالقوه صرف) نباشد بلکه یا نظر ذی مقرطیس که اجرام صغار صلبه است یا جسم کل بدون ترکیب از هیولا و صورت یا اصلا عقل نخست مراد او باشد بهر حال در کلام این حکیم توجه باین مطالب که نخستین موجود و اولین انشاء جواست و پیش از وجود جسم متحرک وجود مکان است صریح نیست گرچه بعد مجرد قائل است و مکان را بعد مجرد داند چنانکه بیان کردیم و گاه اول در خلقت عالم جسمانی و آنچه پیش از آسمان و زمین و مبداء قابلی آنهاست در برخی از گفتارش اسطقتسات است گرچه بعضی نیز آنرا بهیولا و ماده اولی که عاری از صور است مانند قول ارسطو تفسیر کرده اند و برخی با جزاء لطیفه بمانند قول ذی مقرطیس و نیز سخنانی ارسطو از وی

نقل کرده و چون مجمل و اشاره است تفسیر فرموده که افلاطون اساس عالم را بر پنج مبادی دانسته است .

(جوهر و اتفاق و اختلاف و حرکت و سکون) گوید غرض استاد از جوهر یعنی وجود عالم و اتفاق یعنی همه موجودات متفقند که از ابداع و اشراق حق وجود یافته‌اند اما اختلاف یعنی صور و انواع مختلفه متکثره که همه با یکدیگر در ماهیت مختلفند اما حرکت یعنی ظهور افاضیل و آثار اشیاء که همه بواسطه حرکت پدید آید اما سکون یعنی واجب که غنی از حرکت است و گوید .

بخت را هم اصل ششم فرموده و مقصودش نطق عقلی و ناموس طبیعت است یعنی روح متعلق بجهان طبیعت یا قانون شرع و رسالت و وحی و الهام در عالم تمدن بشری مقصود است .

و در ملل و نحل است که افلاطون در کتاب نوامیس گوید از اموری که واجب است انسان بداند یکی آنکه برای او خدائی هست و او ذاتی است واجب الوجود و عالم بجمیع افعال خویش .

و گوید خدا را بعدم تشبیه بخلق باید شناخت (لیس کمثله شئی) (تنزه عن مجانسه مخلوقاته) که خدا را مثل و مانند نیست (لم یکن له کفو احد) و عالم را وجود حق نظام و انتظام بخشیده و زمان سابق بر وجود عالم نبوده و خدا عالم را از ماده‌ای نیافریده بلکه از عدم محض ابداع فرموده و بیشتر آراء ارسطو بمانند استادی است که از این پس نقل میکنیم .

(و گوید) مرغان باغ تجرد و نفوس ناطقه قدسیه در آشیانه عالم ذکر حکیم و باغ و بستان عوالم قدسی قبل الاجساد بودند و از آنجا هبوط بعالم ماده برای کسب فضائل کرده و تا با امور جزئی نیز که بذات خود بدون بدن ادراک نتوانند کرد عالم شوند و چون بعالم خود در معاد پرواز کنند پروبال روحانی یافته باشد که در عالم بدن بکسب فضائل و سعادت رنج برد تا در آن جهان بر نشاط و لذت و ابتهاجش بیفزاید پس این حکیم هم دعوت در مکتب خود بمبدا و معاد و بقاء نفوس که مقصود اصلی انبیاء است میکرده یعنی شرایع آسمانی و

ناموس الهی را لازم الطاعه میدانسته رحمه الله تعالی.

((ارسطالس حکیم))

ارسطالس معلم اول وزیر اسکندر رومی فیلسوف مطلق که تولدش سنه ۳۸۴ پیش از میلاد مسیح در شهر اسطاخر یا رستاجیر از یونان بوده پدرش نیکوماخوس در سن هفده سالگی او را با افلاطون الهی سپرد برخی گویند او نزد افلاطون سی سال (برخی بیست سال) تلمذ کرده و او نزد استاد گرامی بود که بی حضورش افلاطون بتدریس نمپرداخت و او بدرخواست اسکندر قبول وزارت وی را نمود و بدین وسیله کتب بسیار در فنون حکمت الهی و ریاضی و طبیعی نگاشت و در سیاست مدن و علم اخلاق و تدبیر منزل که اقسام حکمت عملی است کتبی نوشت و بیش از تمام حکمای یونان در اثر آثار قلمی بسیار شهرت در جهان یافت که هنوز پس از سه هزار سال گوئی زنده است.

در شرح حالش نگاشته اند که افلاطون بس بهوش ارسطو معتقد بود او را عقل مینامید و شاگردان بی حضورش چون تقاضای درس میکردند میگفت هنوز عقل حاضر نشده است و در باره او در اخبار اسلامی رسیده عمر و عاص که از مصر برگشت پیغمبر ص فرمود مردم مصر را چه آئین بود عرض کرد دین ارسطو علیه الملعنه حضرت او را منع کرد (و فرمود کان ارسطو نبیاً ضیعوه قوم) ارسطو نبی بود قومهش قدر او نشناختند و او وزارت اسکندر را برای نشر علوم و معارف الهی پذیرفت و همد عمر بکار درس و افاضه علم و حکمت پرداخت و در تمام اقسام حکمت کتابی مفید تصنیف فرمود و گویند بالغ بر یکصد و بیست کتاب که کسی جز بموهبت الهی و عنایت ربانی و تقوای از جهان مادی فانی بدین مقام نتواند رسید که هنوز پس از سی قرن افزون باز نام نیکش باقی و کتبش مورد مطالعه دانشمندان عالم باشد.

((اما ما ینفع الناس فیما کث فی الارض))

وجودی پر نفع بوده لیکن با تمام این فضائل در عالم جسمانی با فلاك تسعه و سکون زمین و عناصر اربع و صور مرتسمه قائل است و مبدئه قایی را هیولای اولی و ماده ال مواد یعنی جوهر صرف قوه قابلیت دانسته (بنابر آنچه در کتب حکمای اسلام از او نقل شده است) و مکان را سطح حاوی

که محیط بسطیح، حوی است گفته در صورتیکه این آراء بظاهر در نظر بسیار از حکماء، مخصوص در نظر حکمای اشراق در مقام تحقیق و برهان صحیح نیست و اشاره شد که حضرت علی علیه السلام در این خطبه اول انشاء را جو و فضای عالم و سپس آب و هوا فرموده که انشاء الله بیانش خواهد آمد اما این امور علمی قدحی بعظمت ارسطو نخواهد رسا، نید که او را آن قدر سخنان صحیح و گفتار مفید در حکمت و معرفت است که افکار عالم و اندیشه دانیان جهان را هنوز بخود مشغول دارد بهر حال او در مقام حکمت اگر معلم اول و فوق بسیاری از حکمای الهی است منافات ندارد که در عالم حقیقت و معرفت شاگردان امیر المؤمنین علی علیه السلام مانند کمیل و میثم و اویس قرظ و مالک اشتر و امثالهم مقامشان از ارسطو نزد حق رفیع تر باشد و اگر کسی بنظر اصاف بکتاب نهج البلاغه آن بزرگوار بلکه در همین خطبه تو حیدیه حضرت عمیقاً بمطالعه پردازد تصدیق خواهد کرد که سخنان حضرت در حکمت الهی و معرفت ربانی از گفتار ارسطو و کلیه حکیمان عالم بلندتر و عمیق تر و روشی عالیتر و فصیح تر است با آنکه ارسطو سی سال بدرس و تعلیم اشتغال داشته و حضرت هیچ مکتب ندیده و نسخ نخوانده است و تمام اسرار علوم الهی و غیره را بطور اختصار و ایجاز در کلمات فصیح و گفتار بدیع بی نظیر بیان فرموده روحی له الفداء.

بهر حال ارسطو از آن معلم اول لقب یافت که منطق را تنظیم نمود و علوم را مدون فرمود و بیش از افلاطون و سقراط اساتید خود در نشر علوم و فنون حکمت آثار قلمی از او بظهور پیوست و آنچه از اسرار حکمت الهی و سایر علوم که پیش از او بلغز و معما حکیمان گفتند و یا باشاره و ایجاز از آن در گذشتند و ببیان کافی و زبان رسا بشاگردانش تعلیم داد و در کتب عباراتی صریح و واضح نگاشت و با برهان و ادله عقلی و منطقی روشن ساخت رحمه الله تعالی.

«برخی از سخنان حکیمان»

بعضی آراء او بطور اختصار و نقل بمعنی ذکر میشود در کتاب اثولوجیا سخن در اثبات خدا گفته و او را مبدء المبادی و علت العلل و موجود کل موجودات عالم دانسته

و او را یگانه و یکتا شناخته و او را عالم بذات خود و عالم بتمام موجودات (بنحویع علم از نسامی در ظاهر کلماتش) دانسته و مبدء خیر و منشأ نظام انم اشرف اتقن یافته و با شرک و ثنویت و بت پرستی و ماده پرستان کاملاً مخالفت و آراء فاسد آنان را همه با برهان ابطال کرده است و بقاعده امکان اشرف و بقاعده الواحد ایجاد عالم را بنظم الاشرف فالاشرف محول داشته و بعالم عقول مجرد و حقایق جوهری مافوق طبیعت قائل گردیده و اثبات فرموده و حرکات منظم افلاک را دایل وجود محرکات عقلی شناخته و حرکات اجرام سماوی را بنفس مدرک منطبع در افلاک و حرکات آسمانها را حرکات شوقی و برای تشبیه بعقول قدسی داند و آن حرکت شوقی دائمی را علت پیدایش زمان و مقدم بر زمان (بلکه قدیم زمانی) دانسته و افلاک را رصد کرده احکام هیئت فلکی را بفرصیدنه افلاک و مرکزیت زمین تدوین کرده است و عناصر را چهار و موالید را سه نوع شمرده احکام آن را مفصل شرح داده که علم فلک و زمین شناسی و علم الحیوان و علم النبات و معدن شناسی است همراهمدون ساخته و در آثار علویه و کلیات عالم طبیعت کد (سمع الکیان) نامیده و احکام طبیعت اجسام (عام فیزیک) علاوه بر ریاضی و طب و علوم اخلاق و سیاست المذن تعلیماتش بسیار است .

و چون این حکیم در معاد سخن گفته برای نفوس انسانی پس از مرگ بدن در عالم دیگر عقلی بقاء و حیوة ابد اثبات کرده و سعادت نفوس انسانی را بعلم و عمل صالح در آن جهان منوط دانسته و التذان حقیقی نفوس قدسیه را در ان عالم بمعرفت حق و شهود جمال مطلق الهی شناخته چنانکه در دعای حضرت است (من ذالذی ذاق حلاوة محبتک فوام منک بدلا)

ای خدا آن کیست که لذت محبت و معرفت را یافت و جز تو را نمنا کرد؟
پس این حکیم بزرگوار هم نسبت بمبدء و معاد که اساس تمام ادیان و اصل شرایع انبیاء است بطور کلی در مکتب خود خلق را دعوت نموده و در مقابل مادیین که بخدا و قیامتی معتقد نبودند در یونان قیام کرده و تا آنجا که توانسته حقایق توحید

و معارف الهی و اخلاق نیکو و ایمان ببقاء روح و معاد و نشانه آخرت را با دلیل و برهان بخلق تعلیم داده و مردم را از جهل ماده پرستی باز داشته است جواهر عالم را بینج نوع فرموده (جوهر دراک فعال یعنی عقل) جوهر دراک منفعل یعنی نفس جوهر ممتد در سه جهت یعنی جسم جوهر هیولی یعنی ماده قابل تصور جوهر صورت یعنی جهت فعالیت در اجسام).

و اعراض را نه مقوله شمرده کیفو کم و وضع و این و ملک و متی و فعل و انفعال و اضافه که همه در این شعر جمع است .

(گل بیستان دوش در خوشتر لباسی خفته بود

یک نسیم از کوی جانان خاست خرم در گذشت)

و حرکت را خروج شیئی از قوه بفعل (یعنی از ماده و هیولی) بسوی کمال یعنی صور و هیئات و نفوس فرموده و گفتیم که در گفتار آن حکیم بزرگوار بسیار مطالب عالی صحیح سودمند است و برخی هم بنظر متأخرین از او مورد نظر و اشکال است و البته فیض حق و وقف بر شخص ارسطو نبوده و تکامل حکم فطرت و افاضه سرمد است و عطای ازلی و ابدی ایزد است (که دایم الفضل علی البریه) است هر که بدرگاه خدا رود و با تقوی و جهد در علم و معارف عمر گذراند فیض حق بر او اعطاء نور علم کند.

(فیض روح القدس از بساز مدد فرماید

دیگران هم بکنند آنچه مسیحا میکرد)

و ابوعلی سینا و فارابی و شیخ اشراق و صدر المتألهین و خواجه نصیرالدین خاتم الحکماء در کتب حکمی و مسفورات فلسفی خود بسیاری از سخنان ارسطو را تجدید نظر کرده اند و با دله عقلی برخی را درست یافته و برخی را ناتمام خلاصه حکمای اسلام بنظر استدلال عقلی و منطقی در گفتار ارسطو نگریسته اند و هرگز بتقلید چیزی از وی یا از افلاطون و سایر حکمای یونان نپذیرفته اند بلکه الهی و طبیعی و طبوریاضی را آنان تکمیل کردند آنها شاگردان مکتب ختمی مرتبت صلوات الله علیه اند و اخذ حکمت از

قرآن که بزرگترین دفتر آسمانی و عالی‌ترین حکمت الهی است کرده‌اند و از مدرسه (قل‌ها تو ابرهانکم) اقتباس علم و از مشکوة (علمک مالم تکن تعلم) اخذ دانش نموده‌اند. و از مصباح باب‌مدینه علم و حکمت بانوار و اسرار حکمت و معرفت رسیده‌اند و البته رواست که دنیا آنها را بلند رتبه‌تر از ارسطو و غیره شناخته‌و آنرا مکمل علوم و حکم حکمای الهی یونان دانند و از علوم شان راه تکامل پویند و از انوار علم و اسرار حکمت که از مشکوة حضرت ختمی مرتبت نخستین استاد دانشگاه الهی اخذ نمودند عالمی بی‌روی کرده و بطریق سعادت شتابند.

(هدانا لله الى هذه السعادة الكاملة بحق رحمة الواسعه)

حکیم و ملک روم

اسکندر که بنو القرنین ملقب است که ظاهراً همان ذوالقرنین در قرآن است (اگر چه صاحب ملل و نحل و برخی دیگر غیر او دانند) (۱) او نیز در حکمت متعالیه صاحب نظر است و نخست شاگرد ارسطالیس بوده و ارسطورا زمان سلطنتش بوزارت خود در اداره امور ملک برگزید و به تدوین علم منطق او را تشویق و اادار کرد برای اینکه در یونان مردم متفلسف جاهل مدعی علم نشوند و بدون منطق بمغالطه سخن حق حکمای الهی را باطل نکنند و مردم سخن کسی را بی‌دلیل منطقی نپذیرند بلکه اخذ علم بمقاد (قل‌ها تو ابرهانکم ان کنتم صادقین) کنند و حکیم اسکندر در پایان عمر کوتاه (۳۳) سال شاید بمقام نبوت بر خلق رسیده باشد بهر حال آراء او نیز قابل توجه است و برخی برای تشریح خطبه ذ‌کرش مناست است.

گویند روزی سیمی سرخ در دست گرفته باو خطاب کرد که این هیولا و عنصر شخصیه با این رنگ و بوی خوش و صورت زیبا و شکل و طعم دلپذیر را طبیعت از ماده نیافته بلکه افاضه مبدع کل و موجود کل (یعنی خدای متعال) بماده این صورت زیبا اعطا

(۱) و او غیر اسکندر افرویدیسی است که بعد از مسیح و معاصر جالینوس طبیب است

کرده است و از این سبب لطیف تر و عجیب تر صورت شکفت انگیز انسانی است و نفس ناطقه روحانی که در حسنش این همه آثار قدرت و حکمت و لطف و عنایت خدا پیدا و در نفس ناطقه اش بسی بیش از تن از حقایق علوم و آثار قدرت و عظمت و حکمت الهی مسطور است و روشن دلیل عالم روحانی است چنانکه رسول اکرم فرمود (من عرف نفسه عرف ربه) و حضرت صادق فرمود (الصورة الانسانية هي اكبر حجة الله في ارضه وهي الكتاب الذي كتبه بيده وهي الهيكل الذي بناه بحكمته وهي الطريق المستقيم الى كل خير وهي الصراط ممدود بين الجنة والنار، الخ)

و از گفتار این حکیم است که وعده خود را از خلف نگهدارید که خلف عهد ناپسند است و وعید خود را نقض و بدل باحسان کنید که محبوب و پسندیده است،

و گویند روزی اسکندر برای انجام حوائج مردم بر تخت نشست و کسی باو حاجتی رجوع نکرد گفت این روز از ایام عمر من هدر است و محسوب نیست زیرا روزی که از عمر به بر آوردن حاجت نیازمندی نگذرد آن روز باطل گشته است .

و گوید) نظر در آئینه صورت انسان را نشان دهد و نظر در دفتر حکماء حقیقت و باطن روح انسانی را پدیدار گرداند (و گوید) هر کس خواهد در عالم فعل حق را ببیند و آثار قدرت خدا را مشاهده کند باید چشم از شهوات حیوانی بپوشد و از هوای نفس بپرهیزد (انقول الله و يعلمكم الله) (و گوید) باید اهل علم و حکمت عذر گناه کاران را زود بپذیرند و عقوبت و کیفر بدکاران را دیر و به تأخیر اندازند.

(مورخان گویند اسکندر) وصیت کرد که دست مرا از تابوت و کفنم بیرون گذارید تا خلق بدانند من که فاتح عالم بودم چیزی از جهان نبردم ،

(و نیز گویند) نظم و انتظام هر چه در روی زمین است مشابه به نظام آسمانی و عالم علوی است چون هر چه در این عالم است تمثال عالم اعلی است و میتوان گفت نظر او همان نظر افلاطون الهی است که گفتیم (فی العرش تمثال کلشی) (صورتی در زیر دارد و هر چه در بالاست) و اما نظر او در اول مخلوق، عالم جسمانی که سخن در آن بود

بالخصوص نظریه ای از او نقل نشده و گویا آرائش مانند استادش ارسطالیس باشد که برخی نقل شد این بود انظار حکمای عظام سبعه که اعظم و افضل دانشمندان تاریخ عالم بشمارند و نیز ارسطالیس معلم اول و اسکندر شاگرد وی و بر این گفتار مناسب است گفتار و انظار بعضی حکماء دیگر هم بمنظور توجه بمطالب خطبه ذکر شود که رچه حکماء همه در این عالم پراسرار متحیرانه حکم کردند.

«هرمس حکیم و فاذا یهون»

یکی از حکماء هرمس حکیم است که از اعظم حکماء الهی و برخی او را از انبیا دانند و برخی ادریس پیغمبر شناسند نخستین کسی است که بروج و کواکب آسمانی را مرتب ساخت و خصوصاً در علوم فلکی و خلقت این آسمان و کرات نور حیرت انگیز سخن گفت چنانکه قرآن عظیم امر بنظر و فکر در آسمان و افلاک و انجم فرموده که (افلم ینظروا الی السماء فوقکم کیف بنیناها و زیناها و ما لها من فروج).

اما مادین و خاک پرستان عالم سخت غافلند در این کاخ رفیع بازیب و فروشکوه محکم بنیاد نمیگردند تا بمبدأ و معاد ایمان آرند و پی بآیات قدرت الهی و مهندس ازلی برند و بدانند که عالم را صانعی حکیم است و بشر را عبث خالق فرموده و برای مرگ نیافریده بلکه برای زندگانی ابد خلق کرده است و این حکیم الهی (یا پیغمبر) بزرگوار را سخنانی در الهیات و اخلاق و معارف و حکم است که هر یک گنجی است از جوهر علم و معرفت که برخی باختصار از وی ذکر کنیم

(فرماید) اول چیز واجب بر انسان با عقل و کمال و نیکوسیرت که طالب سلطنت نهائی است معرفت و تعظیم خداست و شکر بر معرفت الهی که بزرگترین نعمت است (چنانکه حضرت در اول خطبه که فرمود (اول الدین معرفت) این معنی را با کمالترین بیان و برهان و ادله بلیغ بخلق تعلیم داد

(و نیز گوید) انسان روا نیست سه طایفه را تحقیر کند و سبک سازد سلطان و عالمان و اخوان هر که سلطان را تحقیر کرد عیش و زندگانی دنیای او فاسد شود و هر که علما را حقیر و خوار شمرد در دین او خلل و فساد راه یابد و هر که برادران دینی

را خوار و ذلیل خواست بهر وی زیان رسد و خود را پست همت و حقیر سازد.

(و نیز گوید) نترسیدن و سهل داشتن هر گ یکی از فضائل نفس ناطقه بشمار است یعنی هر ک را اول زندگانی ابدی خویش دانید

(و نیز گوید) بهترین چیز نیکو در انسان عقل است و شایسته تر کاری که هرگز بر او پشیمان نشود عمل صالح است.

(و گوید) از هر ظلمت و تاریکی بتر جهل است یعنی روشنتر و بهتر بن نور علم است (ام هل یستوی الظلمات والنور) آیا (جهل با علم و کفر با ایمان مساویست)

(و نیز گوید) مزیت عاقل بر جاهل اینک عاقل بر نفع خویش سخن رانده و جاهل بر زبان خود زبان کشاید

(و نیز گوید) دوستی حقیقی آنست که برای جلب نفع و دفع ضرر نباشد بلکه روی صفای طباع و صلاح و تناسب روح تشکیل یابد

(و نیز گوید) انفع و پرفایده تر بن کار قناعت است (زیرا آن را که قناعت نباشد اکثر وقت گرانبهای وی بکار عالم طبیعت فانی شود و عمل خیری بر او در سرای ابد نماند اما قانع تواند بیشتر وقت پر بهای عمر را بعلم و عمل صالح برای ذخیره عالم بقا پردازد)

(و نیز گوید) حرص بدنیا بزرگترین فقر و حاجت و غضب بزرگترین نقص و آفت است

(و نیز گوید) پسندیده ترین چیز در اهل آسمان و زمین زبان راست گوئی است که سخن بعدل و حکمت و حق در جمعیت گوید

(و گوید) هر که آئینش سلامت و رحمت و ترک آزار خلق است دینش دین خداست (المسلم من سلم المسلم من یدیه ولسانه)

و گوید هر چیز را بشاید اصلاح کرد جز خلق بدوهرامزی را! دفع توان نمود جز

قضای الهی (یعنی باید تسلیم قضای الهی شد و رضای او کردید و گرنه کسی قادر بر رد قضای حق نیست

(و نیز گوید) جهل و حماقت مانند کرسنگی و تشنگی است زیرا آن فساد روح و این فساد تن است

(و نیز گوید) بهترین عمل عالمان آنست که دشمنان را دوست گردانند و مردم نادان را دانا و فاسقان را نیکوکار سازند

و گفتیم او اقدم حکمای الهی است و برخی عاذیمون یا اغاذائیمون که گویند شیث ابن آدم است مقدم بر هر مس دانند و با او منتسب است که وی گوید مبادی عالم طبیعت پنج است .

اول خداست که علت کل است و بعد علل وسطیه عقل و نفس و مکان و خلاء و سپس مرکبات عالم از فلکیات و عنصریات و معادن و نبات و حیوان و انسان همه از این مبادی پنجگانه بوجود آید و این سخن مخالف توحید نیست چون غیر خدا و ساطع و اسبابند و خدا که علت العلیل است (ابی الله ان یجری الامور الا بسبابها) و این سخن غیر رأی باطل حرانیون است که بنای ایشان بر شرك و تناسخ است و مبداء را متکثر شناسند و معاد بشر را بتناسخ در این جهان دانند اینان بمبادی خمس فائلند دو مبداء حی فاعلی (خدا و نفس) و دو مبداء غیر فاعل و منفعل میت (خلاء و دهر) و یک مبداء منفعل غیر فاعل (هیولی) و اگر اینان غیر خدا آن چهار دیگر را معلول و مخلوق حق میدانستند و از مبادی و علل وسطیه میشناختند آنهم خلاف توحید نبود اما اگر هر پنج را در عرض دانند چنانکه عقیده فاسد این قوم است آن شرك و کفر و جهالت است مانند مذهب یزدان و اهرمن که دو مبداء فاعلی مستقل دانند چون گفتند خدا که خیر محض است شر از او بوجود نیاید و در جهان خیر و شر موجود است پس یزدان را مبداء خیر پنداشتند و اهرمن را مبداء شر و برخی از قائلین به یزدان و اهرمن که اهرمن را حادث و همان ابلیس مخلوق و مردود حق دانند آنان موحداند

پس آن قومیکه یزدان (یعنی خدا) را مبدأ خیر در عالم و اهرمن (یعنی شیطان) را مبدأ شر در جهان شناختند و هر دو را قدیم بالذات گفتند این مذهب شرك و جهل است و در مسئله توحید بیان شد که خدای یکتا مبدأ تمام عوالم آفرینش است و اهرمن مخلوق اوست و منشاء معاصی و وسوسه و در نفوس بشر است اما وجودش در او یا برای اینکه خیرات بسیار بر آنها مترتب است آنهم از ذات حق که خیر محض است صادر شده است تا منع خیر کثر برای شر قلیل نگردد که این مذهب ارسطو و برخی از حکمای دیگر است و یا آنکه وجود شر در او هم است؛ در خارج و حقیقت آن نیستی ها و عدمیاند که این نظر افلاطون است و بسیاری از حکمای اسلام و حقیر این رأی را ترجیح داده پس شر بحقیقت عدم است و احتیاج بعلت فاعلی ندارد چون معدوم را عدم علت کافی است بعلت (اهرمن و غیره) محتاج نیست (بکتاب حکماء و بجلد اول حکمت الهی توضیحش رجوع شود)

این بود برخی گفتار این حکیم عظیم که اقدم حکماست اگر شیت ابن آدم است یا غیر آن بهر حال حکیمی است الهی و دانشمند موحد و ربانی

(قدسه الله روحه الروحانی)

«صولون حکیم»

(یکی دیگر از حکمای الهی که خلق را بمبدأ و معاد (خدا و قیامت) میخوانده صولون حکیم است که حکما او را از انبیاء عظام دانند و او بعد از هر مس و قبل از سقراط بوده و آراء او را حکیمان مقدم بر رأی دیگران میداشتند در سخنانش کوه‌های پر بهای ربانی و لطایف معارف الهی بسیار است برخی را ملخص ذکر کنیم

(گوید) کرسنه حکمت و معرفت باشید و تشنه طاعت و عبادت خداییش از آنکه مانع از این دو کار پیش آید .

(باز گوید) از اعمال نیک برای سفر عالم بقا زاد و توشه برگیرید

و نیز گوید چون خیر و احسان کردی پرهیز تاخلاف آن که شروستم است از توسر نزنند و گرنه شریر ناامیده شوی و ممکن است حدیث شریف (انق شر من احسنت الیه) نیز بدین معنی توجیه شود یعنی از شر رساندن و منت گذاردن بر کسی که باو احسان

کرده‌ای پرهیز نه آنکه از آنکس که در حقش احسان کردی بر حذر باش که در حق تو بدی نکنند که جزای نیکی تو بدی دهد گر چه معنی دوم معروف است اما بتعلیم اخلاق معنی اول مناسب‌تر است و معنی دوم مناسب علم اجتماع است آنهم در مدینه ظالمه یا فاسقه و جاهله نه مدینه عادلّه یا مدینه فاضله و عالمه

و نیز گوید کار جاهل نادان مذمت دیگران و کار عاقل طالب ادب مذمت نفس خود است .

و از او پرسیدند مشکلات کار بر انسان چیست گفت مشکلات از همه چیز بر انسان دیدن عیب خود است و از گفتار ناروا خودداری کردن

حکیمی از و حال عالم عقل و عالم حس (دنیا و آخرت) را پرسید صولون گفت اما عالم عقل دار ثواب و ثبات و بقاست اما عالم حس دار هلاک و فنا و فریب است (وما الحیوة الدنیا الا متاع الغرور) (و ماهذه الحیوة الدنیا الا لهو و لعب وان الدار الآخرة لهی الحیوان لو كانوا یعلمون)

(از او پرسیدند) که تو را بر دیگران در علم چه فضیلت است

گفت آنکه من میدانم که علمم بسیار اندک و ناچیز است. (وما او یتیم من العالم الا قلیلاً)

و نیز گوید از هر چیز تازه و از دوستان کهنه را بگزین

و نیز گوید ای فرزند مزاح مکن که منشأ کینه است و قریب ای مضمون در کلمات قصار

امیر المؤمنین است

از او پرسیدند زندگانی چیست گفت بفرمان خدا (ومحبت الهی) چنگ زدن

(قال علی ع) (اذا اکرم الله عبداً شغله بمحبته) چون خدا بنده‌ای را کرامی

دارد زندگانش را بحب خود مشغول میسازد

سعدی فرماید:

(زنده کدامست بر هوشیار آنکه بمیرد بسر کوی یار)

رومی فرماید .

(زندگی بی دوست جان فرسودن است مرگ حاضر غایب از حق بودن است)
 الهی سراید
 (عشق او بود زندگانی جاودانی جاودان طلب وصل یار اگر زنده جانی)



در طلعت مهر رویان انوار تو می بینم	در آینه عالم رخسار تو می بینم
عمر ابد از یکدم دیدار تو می بینم	من زندگی دلرا از عشق تو میدانم
در نظم خوش کیتی اسرار تو می بینم	از نقش رخ زیبا الطاف، تو شد پیدا
اعراض و جواهر را مختار تو می بینم	افلاك و عناصر را مشتاق تو می دانم
هم نر کس فتان را خمار تو می بینم	زیبا گل و سنبل را از لطف تو می یابم
سبوحی و قدوسی اذکار تو می بینم	مرغان چمن درن کر اوصاف تو می خوانند
هم دیده بینا را هشیار تو می بینم	هم نر گس شهارا مست رخ زیبایت
اطوار ملائک را در کار تو می بینم	در بزم فلک انجم از شوق تو می رقصد

خوش نغمه (الهی) را از فیض ازل کردی

چشم دل بینا را بیدار تو می بینم

او میرسی شاعر

او میرس از حکماء الهی و شعرای بزرگ بوده که افلاطون و ارسطو و امثالہ باشعارش در بیان حقایق فلسفی تمسک می جستند و بسخنان بلند حکمت بیانش معتقد بودند و استدلال بگفتارش در توحید و الهیات می نمودند زیرا در سخنش حکمت و معرفت و برهان و ذوق و طراوت و حلاوت بسیار بوده

از آن جمله گوید من تعجب می کنم خلق را که می توانند پیروی خدا (و رسولان خدا) کنند چرا پیروی بهائم و حیوانات کنند.

شاگرد او گفت شاید زندگی و مرگ خود را چون حیوانات مات وفات دانند
 او میرس گفت پس تعجب من بیشتر شود که چگونه بدن پست خاکی فانی
 خود را درک می کنند و روح شریف درک جاودانی مرگ ناپذیر خویش را ادراک
 نمی کنند .

(و نیز گوید) انسان خوب از همه چیز عالم خوبتر و بد آن از هر چه در جهان
 بدتر است (و نیز گوید) نایبنائی بهتر از جهل و نادانی است زیرا آخرین ضرر نایبنائی
 افتادن بچاه و هلاک جسم است اما ضرر نادانی هلاک روح ابدی است

و نیز در مہیامت المدین

وی گوید خیری در کثرت رؤسا و تعدد فرمانفرمایان نیست زیرا رئیس مدینه اگر
 یکنفر باشد یک میل و عقل و اراده واحد در ملک حکومت کنند و نظمی ناقص یا کامل
 برقرار ماند و اگر چندین نفر شدند میل و انظار مخالف موجب اختلاف و اختلال شود
 (و نیز گوید) عقل و علم برد و قسم است طبیعی و تجربی) و در جلد اول حکمت الهی از
 کلام حضرت امیر علی علیه السلام این کلام مشروح گردید

(و نیز گوید) طالب رضا و خوشنودی عموم خلق باش نه رضای نفس خویش
 (و نیز گوید) هر چه و هر که از زمین پدید آید باز در جوف زمین خواهد رفت
 یعنی (کل نفس ذائقة الموت) (و گوید) دنیا جای تجارتست و ای بر آنکه در این تجارت
 خسارت برد

(و نیز گوید) اگر خواهی همیشه زنده بمانی کاری که موجب مرگ و فناست ممکن
 (یعنی هر چه می کنی برای خدای باقی کن که ذخیره عمر ابد گردد) (ما عندکم ینفد و ما
 عنداللہ باق)

قسم بعشق که وصل تو است عمر ابد فنا و مرگ بر آید ز کشتزار فراق
 (الهی)

و گوید مرض را سبب یا زیاده و نقصان عناصر بدن است و این علاجش رجوع

بدوا و طبیبان است یا سببش هیچان غم و حزن و اندوه است و این علاجش کلام حکیمان و دیدار دوستان است

(و گوید) هر کس دانست که حیوة دنیا قید است و مرک آزادی از قید البته مرک را بر حیوة اختیار کند یعنی هر که مرغ روح را در قفس تن اسیر بیند و مرک را شکستن قفس داند و آزادی مرغ قفس البته بمرک خوشحال و شاد خاطر باشد و هنگام مرک (فزت برب الکعبه گوید) و هر که مرک را فنا پندارد البته از آن مغفوم و ترسان و لرزان است.

(غزل لاهوتیه)

زدام طبیعت پریدن خوش است	گل از باغ لاهوت چیدن خوش است
بسکاخ تجرد نشستن نکوست	در آنجا رخ یار دیدن خوش است
می عشق نوشیدن از دست یار	از آن باده جان پروریدن خوش است
نسیمی وزد تا ز باغ وصال	چو گل جامه تن دریدن خوش است
توئی خوش نوا مرغ باغ است	در آن آشیان آرمیدن خوش است
پر و بال دانش گشودن رواست	زدام علایق رهیدن خوش است
ازین شهر و این خانه تا کوی دوست	چو آهوی و حشی دویدن خوش است
ازین دیو و دد مردم پر غرور	همی کنج عزلت خزیدن خوش است
همه شب بامید صبح وصال	چونی ناله از دل کشیدن خوش است

(الهی) زشوق غزالان عشق

بصحرای وحدت چریدن خوش است

و نیز گوید عالم جاهل را شناسد چون روزی جاهل بوده اما جاهل عالم را نشناسد چون وقتی عالم نبوده است و نظیر این در کلام حضرت امیر است
و نیز گوید مدح خود گفتن هر چند بحق باشد ناپسند و نارواست
و گوید خدا را بشناس که وظایف انسانیت را بدانی یعنی انسان هنگامیکه خدا را.

شناخت دیگر جز او را نپرستد و غیر او معشوق و مطلوبی ندارد) یابن آدم خلقت الاشیاء
 لاجلك و خلقتك لاجلی) ای انسان من همه را برای تو و ترا برای خود آفریدم
 و گوید در امور عالم حسی بهترینش متوسط آنهاست و در امور آخرت و جهان
 عقلی بهترینش افضل و اکمل آنهاست
 و گوید پدر حقیقی من آنست که روح مرا تربیت بعلم و معرفت و حکمت کند نه
 پدر جسمانی

و گوید طبیعت کارخانه صنع حق و مجرای اراده خداست این تعالیم بحقیقت
 گفتار آسمانی است پس او میرس مردی چون حافظ و سعدی و مولوی عارف الهی و شاعر
 آسمانی بوده است رحمه الله تعالی

ذیهقراطیس

یکی دیگر از حکماء و اطباء ذی مقرطیس است

ذی مقرطیس حکیم معاصر با بقراط است که واضع علم طب و بابو الطیب معروف است
 و او در فلسفه و خصوص در مبادی عالم کون و فساد دارای آرائی است متقن که
 ارسطو بر رأی استادش افلاطون مقدم میداشتند از آراء این حکیم است که فضای نامتتهای
 عالم را خلاء پنداشته و اصل مبده عالم را در خلاء ذرات بی نهایت و اجرام صغار میداند
 که با اجسام ذی مقرطیس معروف شده و آنها را غیر قابل تجزیه و قطع و متشابه النوع و
 دارای احوال و اوضاع و حرکات مختلف دانند و عقیده متکلمان اسلام که قائل با جزاء لایتمجزی
 (جزئاتمی) شدند تقریباً قول همین حکیم است و خلاصه را بجو و اجرام را آب در حال بخار
 توجیه توان کرد تا همان بیان حضرت مراد باشد و (از سخنان اوست) مادامی که شهوت
 و غضب بر تو حاکمست نباید نام انسان بر خود نهی

(و نیز گوید) نفع دنیوی که در او زیان بزرگ اخروی باشد نفع نشمارد و ضرر کوچک
 دنیوی که نفع ابدی عظیم اخروی در اوست زیان ندانید
 (و گوید) چنانکه لازم است انسان بدن را از کثافت و پلیدیها پاک و پاکیزه دارد
 همچنان لازمست دل و جان را از مکر و خدعه پاک و مبرا سازد (قد افلح من ذکیها)

و گوید آنکو در ایمان بخدا و درک علوم و حقایق بسخنی قانع باشد مانند آنکس است که از طعام بیومی اکتفا کند (نظیر این در کلمات حضرت صادق علیه السلام است) (نقاشی) بدو گفت خانه را کچ کاری کن تا بر آن نقاشی کنم نه مقرر ایس گفت تا اول نقاشی کن تا من بر آن نقش کچ کاری کنم (یعنی مرا حاجت بنقش تو نیست)
و گوید علم و حکمت را باید بعد از تزکیه نفس و پاک شدن از عیوب خود بینی تحصیل کرد.

عالم کز تو تو نبستاند
چهل از آن علم بد بود صدار
(و گوید) چون انسان خود را نیافریده است (بلکه خدایش وجود بخشیده) لذا در اصل گوهر خود تصرف نتواند کرد و در تغییر فطرت و در آثار خلقت و افعال جسم و جانش بی مشیت و حول و قوه الهی کاری از پیش نتواند برد (لاجل و لا قوه الا بالله) این بود بعضی سخنان حکیمان بزرگ الهی که از نظر شرح خطبه و ظهور برتری کلام آن بزرگوار بر تمام دانیان عالم (که همه در مبادی آفرینش حیران و سرگردانند و گفتارشان مختلف است) مذکور شد و انشا اله از کلمات گهربار قصار آن حضرت گفتاری آسمانی باز بر اثبات این حقیقت خواهیم آورد تا بلندی مقام او دران گفتار حکمت آثار بیدار آید و در حقیقت چنانکه رسول اکرم فرمود (۱) عالی ع باید با انبیاء مقایسه شود که او سلطان حکما الهی و آنان بر تبه شاگردان آن بزرگوار ندا کنون (بشرح بقیه خطبه پردازیم) حضرت ۴ فرمود خدای متعال جو را شکافت سپس در آن عنصر آب را آفرید و جاری ساخت و آب اعم است از حال بخار و مایع بودن (فاجری فیها ماء متلاطما تیاره مترا کما نخاره فحمله علی متن الريح العاصف و الزرع القاصفه)

سپس خدای متعال جلت قدرته در آن جوی پهن و فضای بی انتها آبی جاری کرد و آن آب بدین اوصاف بود که تلاطم سخت و امواج شدید داشت و بسی مترکم و بر روی هم سوار و استوار بود در بایستی بسیار ذخار و عمیق پس آن دریا ای ذخارا بر پشت تندبادی سخت سرکش و بسیار شدید قرار داد شاید یعنی دریای آب که بحال جریان بود بقوه باد بهر جانب مانند ابری مترکم میکشید و آبرها بهر سو میگردانید و جمع و تفریق میکرد

(۱) رسول اکرم فرمود (من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في حلمه والى ابراهيم في خلته والى موسى في هيئته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي ابن ابي طالب

ودرهم میآمیخت و مرکب با باد و بشکل بخار میگردید چنانکه ابر و باران را در فضای عالم بر پشت پادنهاده اند که باد های شدید با قوت و قدرت ابر و باران را بر پشت گرفته و بهر کجا که مأمورند میکشانند و هر مکان فرمان الهی باشد میبارند و اهر شهر و دیار بهر شهر و دیاری که مصلحت و مقتضای حکمت است طبق امر تکوینی حق حرکت میدهند و آب فرمان بردار و باد فرمانده او با هر خداست (فامر هابره وسلطها علی شده وقرنها الی حده) سپس این ذمه تعال فرمان بیاد داد تا آب را از آن جانب که در جریان است تواند باز گرداند و بجانبی دیگر رهسپار سازد و باد را مسلط کرد تا سخت بیند بحد و اندازه برساند که شاید تجمد آب جاری مراد باشد و بحد و اندازه مقرون گردانیدن کنایه است از تکلیف و تخلخل که حال جمودت و جریان و بخار شدن است تا بهر کدام مصلحت و مقتضای حکمت است رساند خلاصه آنکه آب را خدا بر پشت باد قوی نهاد و باد را مسلط بر هر گونه تصرف و حرکت مکانی و غیره او گردانید و باد با علم و هوش مأمور خدا برای اجرای فرمانست و آب مطیع فرمان باد (فالماء من فوقها دفیق والهواء من تحتها فتیق)

آب از بالای بادی که بر آن سوار است تند میچهد و هواء از زیر راه جهیدن بر آن میگذشت شاید یعنی آب حال بخاری پیدا میگرد و بیالا میشتافت و هواء از زیر راه آب را برای صعود میگذشت و در اثر تحریک و تحریک آن آب با باده متحدالوضع و مرکب الهویه میشد (و در اثر ترکیب مزاج و استعداد فیض از عالم وحدت میافت) (ثم انشاء سبحانه تعالی ریحاً اعتقم مهدها و ادم مر بها و اعصف مجراها و ابعده منشاها) آنگاه خدای متعال بادی دیگر را (غیر باد اول) بیافرید که آن عقیم و نازاینده و دایم و شدید و مجرای آن دوار از اندیشه فهم بشر است که عقول را در سر خلقت و کیفیت نظام آفرینش راه نیست و آن باد برای حمله کردن ابرها و درختها نبود تنها بادی سخت و استوار و ثابت مأمور برای جنبش و تحریک شدید آب بود

« کلام وحی و مقالات نبوت و ولایت محمول بر تمام معانی است » چنانکه در

حدیث معصوم است که (کلامنا صعب مستصعب لایفهمه الا نبی مرسل ار ملک مقرب او مؤمن امتحن الله قلبه بالایمان) پس ممکن است آن بزرگوار در این سخنان که بسیار بلند و عمیق

است و فهمش بر شارحین مشکل و صعب و مستصعب است کلامش در باطن باطن ناظر باشد باساس کلیه جهان آفرینش از مجرد و مادی و سماوات مذکور بعده نهها فلکیات و کرات نورو آسمان حسی باشد بلکه تمام عوالم عقلی و حسی منظور حضرت است بنابراین شاید مقصود از جو فیض مقدس و نفس رحمانی است و آب وجود منبسط بر ماهیات امکانی و باد مقام علم عنائی است که بر ماء وجود که علم فعلی است حاکم است زیرا عام فعلی تحت فرمان علم عنائی و نظام کیانی تحت امر نظام ربانی است یا بعبارت دیگر جو ظرف مشیت الهی و آب رحمت و اسعه نامتناهی ایزد متعال است و باد اول مقام قدرت و دوم مقام اراده و قوه مخصوص امور و مصور و روز بد مقام استعلای ممکن اشرف بر اخس و سماوات و مهر و ماه و انجم عقول و نفوس و اطوار ملائک آسمان پس همه معانی اعم و مفاهیم اشمل از ظاهر و باطن است چنانکه باز اشاره خواهیم کرد

(اما بنا بر معنی ظاهر که آب و باد دو عنصر باشد)

باد ثانی همان قوه است که مأمور بر هم زدن دو عنصر آب و هوا (یعنی باد اول) است که در اثر تحریک شدید دو عنصر آب و هوا آن دو با هم ترکیب و امتزاج و تألیف و ازدواج کنند تا وجود هر یک مانند زبده شود و آنکه در نتیجه ازدواج مستعد قبول نفس رحمانی گردد و فیض وجود صورت و کمالات نوعی بر او افزایه شود و عنصری لایق و قابل برای خلقت آسمانها و زمین از آن پدید آید (فأمرها بتصفیق الماء الذخار و اثاره موج البحار) پس حق بآن باد ثانی فرمان داد تا آن دریای ذخار و آب و بخار متراکم و بادی که آب بر پشت آن استوار بود بسیار شدید مانند مشک بهم زند و بر سر هم گوید و زیر و زبر کند تا تصفر و تألیف و ترکیب یابد و در خور افزایه فیض گردد چنانکه آب نطفه مردوزن در اثر تحریک و نفخ باد شهوت مزاجی مستعد و قابل صورت انسان گردد (فمختصه محض السقاء و عصفت به عصفها بالفضاء) آن باد هم فرمان حق را اطاعت کرد و بآنچه مأمور بود از جنبانیدن و تحریک و زیر و زبر کردن و آن آب بی حد و اندازه را با باد اول درهم آمیخت و در آن فضای بی انتها برای قبول فیض مهیا گردید (۱)

(۱) فتق شکافتن و کشودن عمق ناذا مهیب محل و مبداء جریان باد مر ب مکان تقویت و تربیت و صفق کف بهم زدن آب بلعیدن آب و سیل شدید و بزرگ و بلند شدن آب

(نرداوله علی آخره وساجیه علی مائره حتی عب عبا به ورمی بالزبدر کاهه فرغه
فی هواه منفق وجومنفق) آن باد سخت آب دریای زخار را چنان برهم زد که اول او را
بآخر باز گردانید و اجزاء بطئی الحركة را بر فراز سریع نهاد تا آنکه آن سیل عظیم را
در آن فضای کشاده همدم را بیلا کشید

و کف بر سر آن دریای ذخار در اثر حرکت سخت پی در پی پدید آمد سپس
آن کف را بر هوای شکافته و جوینها و بلند گردانید و از آن آسمانها آفرید و شاید از
فتق اجواء فضای کون که ظرف مشیت ازلی است مراد باشد و آب رحمة و اسعه و مشیت
فعلیه که ماء حیوه ساری در ظروف ماهیات امکانی و وجود منبسط بر کلیده اشیاء است و
حمل آب بر روی بادند استواری وجود بر روی عشق و ظهور آثار آن از فعالیت و تحریک
شوق و که مران و وجود را آنها عشق و شوق زیر و زبر تواند کرد و همه موجودات بتبعیت
از حب الهی که (احببت ان اعرف فخلقت الخلق) محکوم عشقند

(همه محکوم عشقند این قوافل شتابان کوبسکو منزل بمنزل

و شاید غیر از این مقصود باشد بهر حال فرمود

(فسوی مندسبع سموات جعل سفلاهن موجاهم کفوفوا و علیهن سقفا محفوظا و سما
مرفوعا بغیر عمدید عمها و لادنا دینتظامه ائم زینها بزینة الکواکب و ضیاء الثواقب و اجری
فیها سراجا مستطیرا و قمرأ منیرا فی فلک دایر و سقف سائر و رقیم مائره)

سپس خدای متعال عز سلطانه از آن کف مجتمع بر روی آن بحر متلاطم ذخار هفت
آسمان دوار را بصورتی کامل و نظمی زیبا بیاراست و آسمان زیرین را موجی (یعنی فلکی
متحرک) و استوار کرد و زیرین را بنائی رفیع و طاقی محفوظ از هر خلل و فساد گردانید
(یا محفوظ از سقوط و خرابی یا محفوظ از تصرف خیال و اندیشه یا محفوظ از ورود شیاطین
جن و انس) و این کاخ رفیع را بی ستون بیاراست و آن خیمه وسیع را بی عماد منظم بر
افراشت آنگاه آن ایوان سپهر را بانور ستارگان و اشعه انجم رخشان زیب و زینت
بخشید و چراغی چون خورشید تابان که نورش همه را فرا گیرد و ظلمت کده عالم را روشن
سازد در آسمان گردان ساخت شهباد سپهر دوار و زیب دیگر بظهور انجم تابان داد

وروز را حسن و جمال دیگر بطالع خورشید رخشان شب منظره فلک بس تاریک و حیرت انگیز است ماه تابان را شمع انس در بزم عالم افروختند تا خلق کور کورانه با آسمان ننگرند (فارجمع البصر هل تری من فتور)

گوئی حضرت در عبارات زیبای (سراج‌المستطیر او قمر منیرافی فلک دائر و سقف سائر) صاحب نظران را بتماشای دو منظره زیبای شب و روز آسمان دعوت فرمود که اهل بصیرت باین کاخ رفیع بنگرند و از نظام آسمانی که دانشگاه الهام عالم و معرفت است حکمت الهی فرا گیرند و از خورشید و ماه و انجم درس وجد و شوق و عشق بیاموزند و بعقل و فکرت پیوسته راه طاعت و معرفت پیش گیرند

(منظره پر غوغای شب و روز آسمان)

آری شب و روز عقل میبرد و عشق میطلبد که یارب آسمان چیست خورشید و ماه و انجم کیست در این سیرو گردش دایم این قافله بکجا میروند شب عشق پرسد یارب این خیمه خضرا چیست این انجم رخشا و بزم دلارا از کیست روز عقل گوید یارب این پرده زرنکار که راست؟ و اختر سیارو گنبد دوار چرا میگردد عشق پرسد یارب این دریای پر آذر و بحر پر گوهر و اقیانوس پنهاور چیست عقل گوید یارب این دشت عبرت و باغ فکرت و بوستان بهجت از کیست؟

یارب این قلزم بی پایاب و خیمه بی طناب و عرصه پر انقلاب چیست؟
یارب این طاق نگون و سقف نیلگون و قصر بی ستون چگونه بنیاد گشته است؟
کیست که بشب شمع ماه را در این محفل افروخته و روز روی خورشید را در این بزم رخشان ساخته؟

یارب این انجم ثابت و سیار و طارم پر نقش و نگار و قافله بی قرار و قافله سالار کجاست؟
یارب این چراغ روشننده و آفتاب تابنده و شمع فروزنده زهره و ماه را که افروخته؟
یارب این فضای بی انتها و کاروان حیرت زا و سیاحان فلک پیما کجا میروند
یارب این محفل شکفت انگیز است یا بساط نشاط آمیز یا مهر که رستاخیز؟ آنجا چه خیر است عشق گوید این خوشترین بزم شهود یا مدار قوس صعود و یا فلزم بی

کرانه ناه محدود است عقل گوید این گردش لیل و نهار سیاره بی قرار روان بسا هر ایزد قهار
 است عشق گوید این مشتاقان آسمانی و سیاحان روحانی و عاشقان سبجانی مجذوب حسن
 معشوقند عقل گوید این نظام سیار و ثابت و اختر صاعد و هابط را منظمی بنظم اتم احسن
 میگردد اندو محر کی بمشرق و بمغرب میکشاند و قافله سالاری بمنزل مقصود میرساند عشق گوید
 این کاخی است از ساطانی بی مثل و مانند عقل گوید این بنیانی است بر تراز فهم خردمند روز
 آسمان بسکه دلفریب و دلستانست کوئی جمال غلمان و بهشت رضوان است شب از
 بس مدعش و موحش و وقیر گون و عمیر آکین است کوئی زلف حورالعین است شب منظره
 فلک چندان حیرت انگیز است که اهل دلر آمد هوش میسازد و هوش از سر میر باید روز
 چنان رؤیت آسمان دلر باست که بی دلانرا بجوش و خروش میآرد و گاه کریان و گاه
 خندان میسازد روز زرافشانی شعاع خورشید عجیب و شب اشعه رنگارنگ کواکب دلفریب است
 شب این عمارت بی ستون و کرات سرنگون خرد را بعالم عشق و جنون میکشد
 روز مرغ روان بیباغ دوست پر میکشاید و شب بلبل جان بد کریار خوش میسراید
 شب خدا جو بان را بیدار روز ایزد پرستان را هشیار میسازد شب این عرصه گهر
 بار عاشقان ز ایدار میدارد و دلها را چون زلف معشوقان پریشان حال میگردد روز این بنای
 خوش منظر خیال هوشمندان را مبهوت میسازد شب عقل فرزانگان را مست صهبای لاهوت
 میگردد اندی بارب این شاهدان زیبای ماه و انجم بزم فلک رقصان و بمحفل کیوان بجاذبه
 عشق تو سرگردانند

(کدست که میدهد بماه این همه حسن و دلبری)

زهره عشق پرورد شوق دهد بمشتری

ناز دهد بهر صنم غمزه دلفریب هم تا که ز حور دلبر دجلوه نهان کند پری

این سینمای وجود است یا تماشاگاه اهل شهود بی شک از عرصه آسمان منظری

شور انگیز تر و باغی دلگشا تر نیست متفکران را شب باغی است روان پرور و صاحب خردان را
 بزهی است نکو منظر

تعالی الله ازین سیماب کون دریای حیرت زان روان پرور نشاط آور خرد کستر خیال افزا

عقل بتماشای آن بر حیرت و عبرت و فکرش میفزاید و روح بعالم بی نهایت عشق می پیوندد و بمبداء سبحان و معاد جهان بی پایان ایمان می آورد که (رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا قَدِيدًا لِحُظَّةٍ أُدْمِئْتَهُ فِكْرٌ دَرِ ابْنِ عَرِصَةَ بِيحْدَارِزَهْ بَرِ اِعْضَايِ هَوْشَمَنْدَانِ مِی افکند و دل را بوادی هیمن میکشاند

چون شب کشد کارها بچیرت	در انجم و کاخ نه رواقش
مطرب نوازد نوای عشاق	ساقی دهد باره دهاقش
کارد براه حجازم . . از شام	ذکر حق و نغمه عراقش

(الهی)

عاشق از شهود ایوان باشکوه و جلال سلطان حقیقت مستغرق نشاط و بهجت و مست عشق و جدو اشتیاق گردد و جمال کل الکماله عشوق را در این پرده پر نقش و نگار مشاهده کند (بِنَفْکَرُونَ فِی خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا) الحق آسمان آینه حسن آن شاهد پیدا و پنهانست و نظم آن دلیلی حکمت و آیت وحدت و نشانه قدرت مهندس ازل است هر که در این ایوان رفیع فکر و نظر بیشتر کند ایزد شناس تر گردد و سلطان این ایوان را بچشم دل عیان بیند

قرآن مکرر فرماید که خردمندان غور در این فضای بی انتهای کرات نور کنند و آن اشعرا خشان را بچشم عقل و دانش عوالم بی پایان بنگرند (که هر شععی در این محفل جهانی است زمینی یا زمین و آسمانیست) تا در عالم حیرانی خدایرام مشاهده کنند (اف بر مادی) و فهم تیره و عقل قاصر و همت پست او که در زندان ماده ظلمانی مجبوس است و سر بالا نمیکنند تا از آسمان که بهترین مکتب الهامانست درس حکمت الهی گیرد و بحقیقت دریابد که همه در گردش دائم بطاعت و رکوع و سجود و عبادت ایزداند و بآن حسن و کمال بی نهایت تقرب میجویند (همه هستند سرگردان چون پرگار پدید آورنده خود را طلبکار)

اذقلنا للسموات والارض اثتباطوعاً او کرها قالوا انینا طامعین اشعاری چند در وصف کاخ حیرت انگیز آسمان سروده ام بمنظور شرح کلام حضرت ذکروش مناسب است

(قصیده رضوانیه)

ای کاخ سپهرای بلند ایوان
 ای سقف رفیع ای خجسته خرگاه
 ای انجمن دلبران انجم
 چون شب برخت دیده برگشایم
 گه جلوه مه میزند ره دل
 باغیست فلک پرز سمنبل و گل
 برخیز و سحر بنگر آسمانرا
 برخیز و ببین ماه و اختر انرا
 تا چون دل من در حجاب حیرت
 بینی همه از حسن یار مبهوت
 بینی همه را ز کردوست براب
 بینی همه را عاشقان مشتاق
 بینی همه را دل نثار دلبر
 بینی همه با عشق کشته سیار
 بینی همه در طاعتند و تسبیح
 صاحب نظر است هوش مدهوش
 ای خفته بغفلت شبی بهوش آی
 گاهی چو (الهی) بدیده شوق
 تا آب شود آتش از هوایت
 تا پرزنی از دام خاک بر عرش
 دادار ز خدا رو بخلق کردی
 آه ار ندهی دل بناز دلبر
 دل آینه ساز از صفا که بینی
 ای حجله خورشید و ماه تابان
 خرگاہ بلند آفتاب تابان
 ای بزمگه زهره خوش الحان
 حیران کندم اختران رخشان
 که غمزه ناهید نار پستان
 بر دیده بینای هوشمندان
 ای غافل از این باشکوه ایوان
 زیبا و دلآرا و مست و حیران
 بینی رخ زیبای سر سبجان
 یابی همه از وجود و عشق رقصان
 یابی همه را عشق یار در جان
 یابی همه را بندگان فرمان
 یابی همه را جان فدای جانان
 یابی همه بایار بسته پیمان
 یابی همه با نالداند و افغان
 ارباب خرد راست عقل حیران
 بکشاسحر از خواب ناز چشمان
 بنگر تو در این سقف عشق بنیان
 تا بحر کنی بر ز چشم گریان
 تا بشنوی از مرغ عرش الحان
 وای اردل و دین باختی بشیطان
 حیف ار نکنی جان نثار جانان
 آن شه که ز پیدائی است پنهان

یارب بتجالی عشق آنماه
 ناسینه شود رشك طورسینا
 زن چنك (الهی) بزلف دلبر
 چون دلشود از درد و غم پریشان

(در قصیده طفرائیه سروده ام)

از خواب سحر چو دیده بکشائی
 بزمی خوش و اختران بتی دلکش
 بزم عجیبی است محفل گردون
 هر گوشه آسمان بتی رقصان
 رقصی بنوای شوق شورانگیز
 چون نغمه ذکر قدسیان در چرخ
 انجم همه شاهدان شاهد باز
 نظامی است عیان منظمی پنهان
 یابی بسماع دل در آن محفل
 خوش قصه و خوش ترانه است آنجا
 نقشی نه که در بساط گردون نه
 مرغی چو الهی اندرین گلشن

(این چند بیت نیز ذکری مناسب مقال گفته ام)

بگردون داشت چشم اشکباری
 کو اکب را بچشم عاشقانه
 بیاد حق سخن با ماه میگفت
 بکیسوی شب و ناز ستاره
 وز آن راه دل دیوانه میزد
 گهی بامشتری خوش دلنوازی
 نشاطش میفزود و غصه میکاست
 ز ناز مهوشان آگاه میکشت
 شنیدستم شبی شب زنده داری
 همی دید آن نظر باز شبانه
 فلک میدید و لعل از دیده میسفت
 دل و دیده سپرد آن خوش نظاره
 بمشکین طره شب شانهمیزد
 گهی بازهره کردی مهره بازی
 ز لعل ماه گاهی بوسه میخواست
 گهی ابری نقاب ماه میکشت

دلش در پرده ساز روح میزد
 تماشای جمال آسمانی
 بجان باروی جانان در مناجات
 غزل بر یساذلف یار می گفت
 بحیرت هم چو شمع بزم میس وخت
 مرا بر آسمان نیست راهی
 فروزان ماه و تابان اختران چیست
 و باروشن چراغی نجم ثاقب
 در آنان کرد حیران چشم بینا
 خداین شو ز نقش آسمانی
 زمینی یازمین و آسمانی است
 بچشم جان رخ جانان هویدا است

لبش خوش نغمه سبوح میزد
 بیاد آوردش از یار نهانی
 بچشمان در تماشای سماوات
 حدیث دل بشام تار می گفت
 نظر بر آنچه رخسند می دوخت
 همی گفتار الهی یا الهی
 تو آگاهی فراز آسمان چیست
 گهرهائی بود رخشان کواکب
 که بنشانند این بتان بر طاق مینا
 سرش غیب گفتش ناگهانی
 که هر شععی در این محفل جهان نیست
 در این آئینه حسن یار پیدا است

(کلام امیر المومنین را مانند قرآن ظاهر و باطنی است)

در شرح این قسمت از کلام حضرت که فرمود (ثم انشاء سبحانه تعالی فتق الاجواء)
 تا آنجا که (ثم فتق ما بین السموات العلی) سابقاً گفتیم انشاء اول شاید عوالم عقلی و (ثم انشاء
 سبحانه فتق الاجواء) عوالم حسی مادی مراد باشد اما اشاره شد که ممکن است انشاء
 اول وجود اشیاء در مقام علم عنائی و نظام ربانی و تم انشاء در مقام علم فعلی و نظام کیانی اعم از
 عالم عقل و حس مراد باشد پس چنانکه ممکن است حمل بر ظاهر کنیم و مراد از جو
 فضای عالم جسمانی باشد و خلقت آسمان و زمین حس و آب و باد هم این دو عنصر مادی و از
 حرکت حرکات وضعی و این حسی و هکذا سموات و آنچه حسی الخ (چنانکه کلام برخی حکماء
 را برای شرح این معنی آوردیم) همچنین ممکن است یا بمقتضای اینکه الفاظ موضوع بر
 معانی عام و اعم است غرض از کلام آن بزرگوار معنی بلند تر و اعم از مبادی جهان حس
 و محسوس باشد یا باطن کلام شامل جمیع عوالم آفرینش باشد از مجردات و مادیات
 بنا بر این شاید بطور اجمال غرض از فتق الاجواء و گشودن فضای بی پهنا انبساط رحمت و اسعه
 بی انتهای الهی است بر کلیه ماهیات امکانی باشد و آب در (فاجری فیها ماء) مقام ظهور قدرت و

علم فعلی الهی باشد که (ومن الماء کبشئ حی) یعنی همان ماء حیات ساری در تمام ذراری و ظروف قابلیت ممکنات که کلیه عوالم غیب و شهود عقلی و حسی عالم امر و خلق ملک و ملکوت و جبروت بآن ماء وجود موجود شدند و با داول در (حمله علی متن الریح العاصفه) تسلط علم عنائی و تصرف قدرت و مشیت نافذ الهی بر جمع نظام کیانی باشد و با د عقیم ثانی عالم تقدیر و موطن قدر عینی که محدود بحدود و مقدر باندازه و قدر است مانند عالم مثال و اجسام برزخی و عالم حس و اجسام مادی که این هر دو عالم محدود و متقدرند و مراد از زبدو کف در (فرمی بالزبد) لب و لطیفه وجود است و سماوات یعنی مراتب عالیه موجودات و خورشید ماه عقل و نفس کلی و فتق سموات و خلق فرشتگان در آن ایجاد حقایق روحانی و انواع ارواح ملکوتی و سماء علیا عقول عالیه عالم جبروت و سماء سفلی یا ملکوت سفلی و عالم برزخ یا عالم ناسوت مراد باشد پس ممتلی شدن سماوات از اطوار و انواع ملک که مراد ایجاد و اشراق از عالم لاهوت و نظام ربانی بر عالم جبروت و ملکوت و ناسوت و خلق جمیع قوای غیب و شهود است از طبقات عالی مهیمین و عقول قادیسیه و حاملان عرش و کرسی و ساجدان و را که ان و غیره که همه بطاعت مشغولند چون تمام قوای عقلی و روحی و حسی همه باهوش و دانش و روح ملکوتی اند و بفرمان حق در نظام عالم خلق مشغولند و معنی ملک موجودات و قوای است جوهری که با مر تکوینی حق و بشوق طاعت وی بکار نظام آفرینش مأورند (لایسبقونه بالقول وهم بامرهم یعملون) (چنانکه ممکن است) از زبد مراد لطیفه اجسام باشد و از سماوات افلاک و انجم و کرات بی نهایت عالم جسمانی باشد و زمین اجسام عنصری بسائط و مرکبات و موالید معادن و نباتات و حیوان و انسان و ملائکه فیما بین آسمان ها روح متعلق بخصوص هر یک آنهاست و با قوای فاعله که با مر حق بکار انتظام آسمان و زمین و تربیت انواع موجودات حسی آن مشغولند (و حضرت در این خطبه هشت یانه نوع از انواع ملائکه را ذکر فرموده که انشاء الله بیانش بیاید) در هر صورت شاید کلام آن بزرگوار در آسمانها ناظر باینه مبارک که

(ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال الهال و للارض امتیاط و عا و کرها قالاتا اینیاطا ثمین
 ففضهن سبع سموات فی یومین و اوحی فی کل سماء امرها و زینت السماء الدنیا بمصاییح و

وحفظاً ذالك تقدير العزيز العليم) و دخان در آید دیگر و زبدر خطبه که گفتیم لطیفه و لب اجسام است شاید یک معنی باشد که دخان هم جسم لطیف مستعلی و طافی بر اجسام کثیفه است چنانکه زبدر طافی بر آب و مستعلی بر آن است

(خلاصه مقال)

آنکه الفاظ موضوع بر معانی عامه اند و مختص بظاهر و معانی حسی همه مورد نیستند چنانکه هر گاه در آیات و اخبار الفاظی مانند قلم یا لوح محفوظ الهی یا یدالله و عین الله یا میزان و صراط خدا و غیره اطلاق شود بی شک قلم جمادی و لوح حسی و چشم و دست ظاهری مراد نیست بلکه معانی اعم از ظاهر مراد است قلم شاید مقام عقل کلی است که مظهر احدیت است و دران حروف و کلمات و ارقام روحانی همه بنحو وحدت جمعند و لوح نفس کلیه الهیه است که اشیاء در آن بنحو کثرت بظهور آید (چنانکه در شرح فصوص اظلت الاحدیه فصار قلمها و اظلت الکلیه فصار لوحاً) بیان گردید که چنانکه حروف در قلم بنحو وحدت و در لوح بنحو کثرت موجود است پس قلم ظل مقام هویت حضرت احدیت است و لوح ظل مقام الهیت که مجمع کلیه اسماء و صفات است و ظهور کثرت شؤون الهی همین گونه یدالله و عین الله استعاره از قدرت کامله و علم فعلی حضوری است و سماوات در شرع و در لغت تنها بمعنی اجسام فلکی نسبت بلکه معنی اعم مراد است سماه جهت علو و اراض جهت سفلی است پس مقصود از سماوات در آیات و اخبار و در این خطبه بعید نیست و دور از حقیقت نخواهد بود که حمل بر مراتب عالی و مقامات رفیعه وجود شود و تا آخر کلام حمل بر عموم معانی عقلی روحانی و موجودات حسی جسمانی باشد که اشاره شد نه خصوص جسمانیات و محسوسات عالم

کلام العلی علی الکلام

خصوص کلام العلی علی الکلام است و بر تمام معانی ظاهر و باطن شامل است و در سخنان آن بزرگوار ادله بر معنی ظاهر مانند ذکر آب و باد و آسمان و خورشید و ماه و غیره و قرائنی نیز بر معانی عقلی و صارف از معنی ظاهر موجود است چنانکه در وصف یکطبقه از فرشتگان فرموده

(و منهم الثابتة فی الارضین السفلی اقدامهم المارقة من السماء العلیا کتافهم) که این

فرشتگان قدمشان در پست ترین زمین و شانند آنها از بلند ترین آسمان بالاتر است و همچنین ذکر ملائکه و حی مانند جبرائیل که مناسب باطن است پس لایق تطبیق بر معانی ظاهر حسی و معانی باطن عقلی هر دو خواهد بود لذا از آنجا که فرمود (ثم انشاء سبحانه تعالی فتق الاجواء تاتم فتق ما بین السموات العلی) بتواند بیان نظام عالم حسی و آسمانهای جسمانی و کرات نورانی باشد و بشاید که شرح نظام و انتظام گل آفرینش و کیفیت صنع و ابداع تمام ملک و ملکوت باشد و سماوات مراتب عالیه وجود و شمس عقل کلی و قمر نفس کلی و (انجم نفوس جزئیه و اطوار ملائکه جمیع قوای عامله در جمیع عوالم حسی و عقلی منظور باشد و) انشاء اول) که سابق گفتیم شاید اشاره بعوالم عقلی است بر عالم علم عنائی و نظام ربانی محمول باشد و ثم انشاء دوم بر نظام کیانی مجرد و مادی که اول مقدم بر ثانی است (بر سر صحن رویم)

پس حضرت فرمود خدا مابین آسمانها را شکافت و اطوار و انواع فرشتگان در آن آفرید و آنگاه بکلمه (منهم) چهار نوع از انواع ملائکه آسمانی را ذکر فرمود که باز تشریح و تقسیم حضرت آن چهار نوع را نه طایفه منقسم گردانید بدین ترتیب

۱ ساجدان ۲ را کمان ۳ قائمان ۴ مسبحان ۵ امنای وحی رسولان ۶ مأمورین قضا و قدر ۷ حافظان بندگان ۸ کارکنان بهشت رضوان ۹ ملائکه با عظمت عرشیان کداینک بشرح آنان می بردازیم (ثم فتق ما بین السموات العلی فملاهن اطوار من ملائکته منهم سجود لابر کعون و رکوع لاین تصبون و صافون لاینزایلون و مسبحون لاینسئون لایغشیهم نوم العیون و لاسهو العقول و لافتره الابدان و لا غفلة النسیان)

آنگاه خدای متعال مابین آسمانها را کشود و بانواع فرشتگان بینباشت که بعضی از آنها تنها بکار سجود و برخی بر کوع و بعضی بقیام و برخی بذکر تسبیح الهی علی الدوام بی هیچ فتور و خستگی مشغولند و ابداً خواب و سستی و سهو و نسیان در آنان راه ندارد زیرا خواب و خستگی و سهو و نسیان برای بشر است که اسیر ماده و جسم عنصری است و محتاج تغذیه و لوازم طبیعت حیوانی اما فرشتگان سماوی عالم قدس از این اوصاف مبرا و از لوازم قوای مادی حیوانی منزهدند حضرت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ (با اباذر فرمود) (یا اباذر من

می بینم آنرا که شما نمی بینید و می شنوم آنچه را نمی شنوید) یعنی ملائکه سماوات را می بینم و تسبیح و تقدیس و ذکر آنرا می شنوم)

(اطت السماء وحق لها ان تأت ما فيها موضع قدم الا فيها ملك قائم اورا كع او ساجد

واضع جبهته للدد)

آسمانرا هر قدم فرشته بقیام و رکوع و سجود و ذکر و تسبیح مشغول است و اگر شما میدانستید آنچه را من از غیب عالم میدانم همی اندک خندان و بسیار گریان بودید و از لذت زنان و دیگر حظوظ نفسانی در گذشته و روبرو ببحر او بیابان می گذاشتید (حدیث شریف بقیه دارد) برخی ملائکه آسمانرا نفوس مطنبعه در افلاک پنداشتند و قوای محرک کرات نور و چون حرکاتشان را شوقی دانستند - و ای مدرکه شوقیه را ملک موکل بر تحریک و گردش آسمانها تصور کردند و اگر مراد آسمانها نه اجرام فلکی بلکه مراتب عالی موجودات مجرده باشد و فرشتگان آسمان عقول قادیسه و انوار قاهره تولید و عرضیه عالم قدس انساب است و مؤید این توجیه است آنکه در احادیث معصوم رسیده که قوت و غذای فرشتگان ذکر و تسبیح و تقدیس و عبادت خداست عز سلطانه

(حد ملائکه نزد متکلمین)

متکلمین ملک را اجسام نورانی لطیف ربانی دانند که بالطبع آنها خیر و سعید و قوی الجسم و سریع العمل و الحرکه و مقتدر بر هر کار حیرت انگیز و قادر بر تشکیل صورتهای گوناگون (جز کلب و خنزیر) و بر افعال نیک و از عبادت و ذکر و تسبیح و تقدیس الهی و دیگر اعمال صالح و معصوم از عصیان و خطا زیرا چنانکه در قرآنست آنان (عباد مکرمون) باشند که (لا یسبقونه بالقول و هم با مره یعملون) و ملائکه را مقامی معلوم و حدی محدود و کاری معین است که (ما من الاوله مقام معلوم) و اشاعره از متکلمین انبیا را افضل از ملائکه دانند و معتزله ملک را افضل از انبیا و برخی قابل بتفصیل اند که عوام بشر را از عوام فرشته عالی تر و خاصان ملک را از خاصان بشر برتر دانند و انشاالله این مبحث بیاید.

(و منهم امناء علی و حیه و السننه الی رسله و مختلفون بقضائه و امره) و برخی از

انواع فرشتگان ملائکه امین وحی مانند جبرائیل سفیر رسولان الهیند که حقایق توحید و معارف ربانی و اخلاق و صفات ملکوتی و احکام الهی را برای تعلیم بندگان از لوح محفوظ علم حق بیغمبران میرسانند. گاه که ابنیار احوال استغراق در توجه به عالم غیب و انسالخ از بشریت و اتصال به عالم ملکوت و صقع جبروت دست دهد تا اخذ وحی توانند کرد و دستة بکار قضای الهی برفت و آمد یعنی بانجام امور در عالم قضا که فرمان کلی سعی پیش از عالم قدر مقدور (وحد محدود) است مأمورند که از مقام قلم اعلائی حق که عقل کلی است و واسطه ظهور نقش جهان آفرینش بامر حق اخذ فیض کرده و به عالم قدر قدر علمی و عینی که عالم مثال نوری و نفوس قدسیه است میرسانند و احکام قضائی را بفرمان الهی بمادون اشراق و الهام میکنند چنانکه به عالم قلم اعلائی و عقل کل هم از عالم عنایت اشراق و افاضه میشود که مبداء کل اشراقات عقلی و نفسی و ملکی و ملکوتی عالم عنایت الهی است.

(عنایة و قلماً لوحاً قضا و قدراً سجد کون یرتضی)

(و منهم الحفظة لعبادہ والسدنة لابواب جنانه) جمله اول ناظر است بآیات کریمه (وان علیکم لحافظین کرام کاتبین یعلمون ما تفعلون) برخی فرشتگان بمحافظت بندگان از شرور جهان و آزار جن و انس و شیطان موظف و برخی بدربانی بهشت رضوان و نظم و آرایش جنان مأمورند و در ظاهر اینان دو طایفه اند از فرشتگان ایکن شاید در باطن بکطایفه باشند یعنی بحقیقت آن فرشتگانی که بحفاظت بندگان و نوشتن اعمال ایشان مأمورند همان ملائکه در بانان بهشتند زیرا درجات بهشت در حقیقت بنای عمارات و قصور و پیدایش آنها رواشجا و گلهای رنگارنگ و میوه های گوناگونش همه ساختند علم و معرفت و ایمان اختیار است و نتیجه صفات و اعمال صالح و ذکر و طاعات خالص بندگان نیکو کار چنانکه در حدیث نبوی است و (۱) در دیوان اشعار حضرت مولی است (لادار للمرء بعد الموت یسکنها الا الذی کان قبل الموت ثاویها) (عارف از حدیث گرفته فرماید)

(۱) بیغمبر والموت فرمود در شب معراج رسیدم بسرزیمینی که فرشتگان خشتی از

طلا و خشتی از نقره قصرها میساختند و گاه بیکار بودند پرسیدم از جبرائیل گفت چون بنده گوید (سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله الاکبر) ملائکه بکار بنا پرداخته و چون نکوید بیکار شوند .

چون رکوعی یا سجودی مردگشت
 چون که پرید از دهانت حمد حق
 چون زدست رفت انبار زکوة
 ذوق طاعت گشت جوی انگبین
 این سببها چون بفرمان تو بود
 این در ختانهم تر افرمان برند

شد رکوع اودر آن عالم بهشت
 مرغ جنت ساختش رب الفلق
 رفت این رست آنطرف نقل و نبات
 لذت و شوق توجوی خمر بین
 چارچوهم مرتورا فرمان نمود
 کان درختان از صفآت با برند

چنانکه آتش دوزخ هم از صفات زشت و اعمال ناشایست و خشم و شهوت و جور
 و ظلم بندگان مشتعل است

چون زخشم آتش تو بردلهازدی
 آتشت اینجا چو آدم سوز بود
 چون بدستت زخم برمظلوم رست
 آن سخنهاى چو مار و گژدمت
 وعده فردا و پس فردای تو
 منتظر مانی تو در روز دراز

مایه نثار جهنم آمدی
 آنچه آنجا زاد مرد افروز بود
 آن درختی گشت از ان زقوم رست
 مار و گژدم گردد و گیرد دمت
 انتظار حشرت آمد وای نو
 در حساب و آفتاب جان گداز
 (عارف رومی)

پس چنانکه ظاهر عبارت عطف سندنه بر حفظه است در باطن هم این دو دست فرشتگان
 عین یکدیگر ندو کرام الکانین که اعمال حسنه نیکان را مینگارند خازنان بهشتند و هم آنان
 بتجوهر اعمال نیکو بهشت برین را میآرایند و جمال حورالعین را زیب و زیور میبخشند چنانکه
 نویسندهگان اعمال زشت هم آتش افروزان دوزخ و مالک جهنم اند هر چه روح قدسی را از هوای
 نفس بازدارى و بشوق طاعت خدای بر گمارى درهای دوزخ را بسته و درهای بهشت را بروی
 خود باز گردانی و خود را مهیا و شایسته رحمت و نعمت و درجات بهشت ابد بمراتب عالم
 و ایمان سازی و بهشت را هشت باب است اهل حکمت و معرفت چنین گویند (۱) بهشت
 شهود ذات که اشاره بآن است (وادخلی فی عبادی وادخلی جنتی) و در دعای حضرت علی
 (یا نعیمی و جنتی یا دنیای و آخرتی) از این مقام جنت ذات مراد است که عارف از منعم
 بنعمت نبرد از دستعفرک من کل لذة بغير ذکرک) که از خدا غیر از خدا را نخواهند و هر لذتی

را مادون لذت شهود حق دانند و از دل گوید (چه خوش است یکشب بکشی هوا را بخلوص خواهی زخدا خدا را) ۲ بهشت صفات (من کان یرید لقاء الله) ۳ بهشت رضوان (رضی الله عنهم ورضوا عنه) که مقام رضاست

۴ جنت الف-ردوس ۵ جنت النعیم (ان الابرار لفی نعیم) ۶ جنت الخلد ۷ جنت الماوی ۸ جنت عدن این هشت بهشت شمردند

بهر حال این دو صنف فرشتگان شاید يك حقیقت نوریه اند و توان گفت این فرشتگان که بامر خدا بحفاظت آده میان و در بانی باغ رضوان برای انسان مأمورند همه از خدمه انسان بشمارند و مخدم آنها که انسانست اشرف از آن فرشتگان خواهد بود و اینکه بطور کلی بشر افضل است یا ملک انشاء الله بیان میشود (ومنهم الثابته فی الارضین السفلی اقدامهم و المارقه من السماء العلیا اعناقهم و الخارجه من الاقطار از کانهم و المناسبه لقوائم العرش اکتافهم نا کسته دونه ابصارهم متافعون تحته باجنحتهم مضروبه بینهم و بین من دونهم حجب العزة و استار القدره لایتوهمون ربهم بالتصویر و لا یجرون علیه صفات المصنوعین و لا یحدونه بالا ما کن و لا یشیرون الیه بالنظائر) و برخی از عظمت جئه قدمها از پست ترین زمین و قامت از بلندترین آسمان در گذشتند و بیکر عظیمه شان در اقطار عالم نمیکنند بلکه برای قوائم عرش الهی خلق شده اند و بمنسب حمله عرش بودن (بهر معنی عرش) زیر عرش با عظمت حق جل شأنه فرود آورده و دیدگان از جلال و جبروت حق فرود افتاده و در عین مشاهده جمال الهی نا کس و قاصر و عاجز و مقهور آن نور افهر است و پروبال قدرت در اندواز رفعت مقام بین آنها و سایر فرشتگان و خلقان حجب عزت و پرده های جلال و قدرت زده اند زیر عرش گشوده و آنها خدارا برتر از حد و نهایت عقل و وهم و فکر و اندیشه شناسند و بیرون از حدود مکان و امکان و منزلت و اوصاف خلق دانند و منزله و مبرا از مثل و مانند (چنانکه معصوم فرمود الله اکبر من ان یوصف) خدا بزرگتر و برتر از حد و وصف و عقل و فکرت است (تعالی عما یصفه الواصفون)

(ترقیب و تقسیم فرشتگان در این خطبه شریف)

سابق اشاره شد که در این خطبه مبارک که حضرت تحت نه عنوان کلی انواع فرشتگان

را ذکر فرمود نخست فرمود اطواری از فرشتگان را خدا خلقت کرد سپس بکلمه (منهم) بچهار قسم و باز بتقسیم هریک از این چهار قسم مجموع نه طایفه شدند قسم اول را چهار طایفه برشمرد

۱- فرشتگان ساجد ۲- فرشتگان راکع ۳- فرشتگان قائم ۴- فرشتگان مسبح و شاید این چهار نوع از فرشتگان ترتیب مقاماتشان بترتیب مذکور در خطبه است که مقام اول مقام ملائکه ساجد است چون ساجدان مقام فنا و استهلاك شان در حق بیشتر است که مخوانیت و محق هویت در مشاهده حضرت احدیت کرده اند و دائم در حال سجود که مقام فناست (فناء ذاتی و صفاتی و افعالی) مستغرق در شهود معشوق اند و ابداً بشئون عالم و آدم نظر ندارند و مأموریتی بالفطره جز شهود حق بر آنها نخواهد بود و در تکوین جز مطالعه انوار الهی و مشاهده حسن و جمال نامتناهی آنانرا توجه بچیزی نیست سراپا محو دیدار و محق انوارند و شاید ملائکه مهمین در شرع و انوار قاهره و عقول طولیه در لسان اشراق آن فرشتگانند

۲- و بعد از آنان را که اندک که آنها در مرتبه به مقام ساجدان نرسند و فنای و استغراقشان کمتر از مقام ساجدانست که حال رکوع چون سجود استغراق و اندک کاک هویت تام نیست بلکه نیمه استغراق است و شاید آن فرشتگان عقول عرضیه و مثل نوریه باشند که بامر حرق رب انواع جسمانی اند که از شهود و استغراق در حق فیض تجلی گرفته و بتوجه بمادون با انواع موجودات جسمانیه برزخیه و مادیه فیض میرسانند که بیشتر بیان شد آنها خزائن رحمت حق و ملکوت اشیاء و حقیقت باطنی صور نوعیه عالم ظاهرند (که حضرت رضا فرمود قد علم اولو الالباب کلاما هنالك لایعلم الا بماها هنا) (صورتی در زیر دارد هر چه در بالاستی) که بیانش در شرح مثل افلاطونیه گذشت پس را که ان ممکن است در لسان شرع فرشتگان کرو بیین و در لسان حکمت اشراق با عقول عرضیه و مثل نوریه (که عقیده اشراقیین است) تطبیق شود و در حقیقت بحال رکوع دائم بودن اشاره باشد بتوجهی بعالم بالا و صقع ربوبیت و توجهی بعالم مادون که صور عالم جسمانی است

۳- و بعد ازرا که ان فرشتگان قائم اند که قائمان بر تبه ساجدان و راکعان نرسیده

و مقامشان مادون آنهاست ممکن است آنان نوعی از فرشتگان باشند که ایستاده بر شغلی مخصوص و واقف بر عملی خاص از طرف حق هستند و گماشته بر یک شأن ثابت و یک فعل واحدند و قیام کنایه از استواری و ثبات و دوام در کار و حدانی باشد شاید نفوس فلکیه و ارواح متعلقه بکرات نور باشند که وحدانی الحر که وثابت بر نهج واحد و نظم دائمند

۴- و بعد از آنان فرشتگان مسیح اند که بدکردن و تسبیح و تقدیس الهی و بیاد اوصاف جلال و جمال حق مشغولند و البته ذکر و تسبیح آنان شاید اعم از ذکر لسان باشد بلکه شامل هر گونه اظهار کمال و جمال حق خواهد بود پس میتوان فرشتگان که مأمور تربیت انواع حیوانات و نباتات و گل ها و میوه های رنگارنگ و معادن و آب و خاک و باد و آتش و غیره اند که هر کدام در حقیقت کارشان اظهار کمال قدرت و علم و حکمت الهی است و در ظهور این موجودات با زیب و فر و آرایش و حسن خصوص صورتهای زیبای انسانی که (بصور کم فی الارحام) ملائکه مصورون همه بالفعل حسن اتم ایزد متعال را آشکار میسازند و نعوت جمال و صفات کمال حق را ستایش میکنند یعنی صفات کمالیه محمود را در کمال ظهور بدون هیچ غفلت و نسیان و ملال و خستگی بلکه با حال شوق و ابتهاج دائم در مقام تکوین اظهار میکنند و این خود تسبیح فعلی آنهاست زیرا احمد و تسبیح اظهار کمال محمود است و آنان بزبان عمل بدین کار مشغولند پس این نوع از فرشتگان ممکن است مراد قوای ملکوتی مدیر معادن و نباتات و حیوانات و بشر باشند یکی مظهر بار از حق است و خدا را بدین وصف تسبیح و ستایش میکند و برنج و گندم و سیب و انار و خرما و انگور و غیره تربیت کند یکی مظهر یا مصور است صورتهای حیوان و درختان و زیبا و گلهای رنگارنگ یکی مظهر یا جمیل است خدا را بوصف جمال ستایش میکند و باذن حق انواع حسن و زیبایی ها را در انسان و غیره پدیدار میگرداند یکی خدا را بوصف یا نور ستایش میکند خورشید و ماه و ستارگان را با الهی بمنصه ظهور میآورد و هکذا همه ستایش اوصاف حق مشغولند علاوه بر ذکر زبان ستایش و تسبیح تکوینی یعنی حق را احمد فعلی میکنند که اتم و اکمل از حمد لسانی است .

دو حدیث نبوی

اول در خبر است که رسول اکرم ۴ فرمود خدارا ملکی است دارای هزار هزار سر و هر سر را هزار هزار صورت و هر صورت را هزار هزار دهان و در هر دهان هزار هزار زبان و بهر زبان خدارا به هزار هزار لغت تسبیح میگوید (۱) و شاید اعداد هزار هزار مراد عدد بی شمار و اشاره بکثرت مطلق است نه خصوص این عدد بعد از ذکر این چهار نوع فرشتگان فرمود .
 (و منهم امناء علی وحید و السنه الی رسله و مختلفون بقضائه و امره) و در این قسم اشاره بدو نوع از ملائکه فرمود (یکطایفه) فرشتگان امین و حی مانند جبرئیل امین و انبیا و او که از فرمان سلطان ازل مامور سفارت کبرای الهی بر سولان و پیغمبران حق گردیدند و علوم حضوری و مشاهدات نوری عالم اوح محفوظ و الواح قدر را اخذ کرده و بنفوس قدسیه انبیاء و اولیاء بوحی و الهام در خواب و بیداری میرسانند و (یکطایفه) مامورین اجرای احکام قضا و امر نافذ الهی در خلق اند و انوار علوم لوح قضا و اسرار و حکمت های عقول عالیه مجرده را بقدر استعداد بعالم مادون و بمکتشفین و علما و شعر ابالهام میرسانند

«مقام قضا»

مقام قضا آنجاست که کسرا هیچ مجال خیال و مقام چون و چرا نیست و احدی را حق گفتگو بلکه مجال جستجو نخواهد بود (مدعی خواست که آید بتماشای که راز) دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد) انبیاء بمقام تسلیم اند و اولیاء را رضای کامل بقضای الهی است هر چه قضای حق بر خلق پسندد همان در نظرشان نیکوست (خوش است آنچه بر ما خدا می پسندد) (آ که ز حکم قضا نگوید) (نا این چرا هست و آن چرا نیست .)

چون و چرا را بهل که در عشق	زاهل خرد چند و چون روانیست
کم کن دلا چند و چون که بخرد	واقف بر اسرار کبریا نیست
کشتی این بحر بیکرانرا	الا خدا هیچ ناخدا نیست
تسلیم حکم قضا شوارنه	با هیچت اندر جهان رضا نیست

۱- دیگر رسول فرمود شب معراج ملکی دیدم نیمی از برف آب و نیمی از آتش میگفت (یا مولایین الثلج و النار الف بین قلوب عبادک المؤمنین) (شاید مراد از آب و آتش لطف قهر است)

خوش باش عمری و شادمان زی
غمگین مشو ز آنچه هست یا نیست
آلهی

وقتی عارف بمقام تسلیم قضا رسد آنجا همه مبتدی و سرور و شاد خاطر است و با هر حادثه که در عالم حوادث پیش آید خوش است چون همه را از مقام قضای الهی داند و خدای حاکم بر قضا را رؤف و مهربان بخلق بابد و تمام احکام قضا و قدر را ظهور رحمت و اوسع الهی و مقتضای لطف بی انتهای ربانی شناسد در نتیجه همیشه بهر حال خوش حال و راضی و بگذشته و آینده خوش بین و خوش خاطر است نه از گذشته ناسف دارد نه از آینده ترس و هراس پس صاحب مقام رضایه عمر بقضای الهی شاد و درد و عالم در بهشت رضوان است (تنزل علیهم الملائکه ان لا خوف علیهم ولا هم یحزنون) و بعد از این شش طایفه فرمود (ومنهم الحفظة لعباده والسدنة لابواب جنانه) در این عبارت هم دو نوع فرشتگان را یاد فرمود یک طایفه ملائکه حافظان انسان و دیگر پاسبانان باغ رضوان و بهشت منزلگاه خوبان و چون ملائکه مأمور بحفظ و حراست انسان و کرام الکاتبین نگارند کان اعمال خیر و افعال حسنه در باطن همان فرشتگان حازنان بهشت رضوانند و مأمورین آرایش آن باغ و بستان و قصور و حور و غلمان پس میتوان گفت این دو طایفه بکنوع فرشته اند بشرحی که از این پیش گذشت و بعد از این هشت طایفه قسم نهم را فرمود .

(و منهم الثابتة فی الارضین السفلی اقدامهم الخ) و این بکنوع را مشروح فرمود که آنها را خلقی مخصوص است و اندامی بسیار عظیم که برای حمل عرش عظیم الهی آفریده شدند و مقام شاق از دیگر فرشتگان برتر است و در معرفت خدا و قرب الهی کامل تر از ملائکه دیگرند شاید آن یسئد کف المسیح ان یکون عبدالله ولا الملائکه المقر بون) آن فرشتگان مقرب باشند و بین آنها با مراتب مادون شان حجاب منیع عزت زده اند و خدا را برتر از حد و نهایت بقدر وسیت و سبوحیت ستایش کنند و شاید آن صورت ملکوتی طبقه امثال جبرئیل و اسرافیل باشند که در خبر است از رسول اکرم که روزی جبرئیل را گفتم خواهم تا نوراً بصورت حقیقی ببینم جبرئیل گفت یا رسول الله طاقتم ندارم گفتم باید تا ببینم پس با اصرار حضرت صلى الله عليه وآله جبرئیل پروبال بگسترد و رسول صلى الله عليه وآله در

او نگرید و از هوش بر رفت چون بهوش آمد گفت سبحان الله نمیدانستم خدا خلقی بدین عظمت آفریده جبرئیل گفت چگونی اگر بزرگی اسرافیل را ببینی که او را دوازده پراست یکی بر مشرق یکی بر مغرب و عرش با عظمت خدا را بردوش نهاده و گاه چنان نزد مشاهده جلال و عظمت خدا کوچک میشود که مانند صعوه ای میگردد (که آن مرغی بشکل گنجشک است) در کافی و توحید صدوق قدس روحه و دیگر اخبار عرش و کرسی بمعنی علم و قدرت تاویل شده است و این حدیث نبوی را که در تفسیر ابوالفتح رضوان الله علیه است عارف رومی قدس سره بالشعاری شیرین و پرشور و عارفانه نیکو شرح فرموده نیز بمناسبت ذکر میشوند.

که چنانکه صورت تست ای خلیل
تا بینم من ترا نظاره وار
هیبتی که کوه سازد هند کی
از مهابت گشت بیهش مصطفی
جبرئیل آمد در آغوش کشید
خفته ایندم زیر خاک یثرب است
بی تغیر معقد صدق اندر است
روح باقی آفتاب روشن است
نی که تبدیلی فلا غربیه
شمع از پروانه کسی بیهوش شد
بجز او از مهر کف پر جوش گشت
تا ابد مدهوش ماند جبرئیل
آن تغیر آن تن باشد بدان
جان ازین اوصاف باشد پاک و فرد
زلزله افتد در این کون و مکان
وز مقام جبرئیل و از حدش
گفت رو رو من حریف تو نیم

مصطفی میگفت پیش جبرئیل
مر مرا بنمای محسوس آشکار
چونکه کرد الحاح بنمود اندکی
شهری بگرفته شرق و غرب را
چون زبیم و ترس مدهوشش بدید
پس در احمد آن حسی کو غار بست
و آن عظیم الخلق او کو صفاست
قابل تغیر اوصاف تن است
اوست بسی تغیر لاشرقیه
آفتاب از زره کسی مد هوش شد
نقش احمد زان نظر بیهوش گشت
احمد ار بگشاید آن پر جلیل
جسم احمد را تعلق بد بدان
همچو نجوری و همچو خواب و خورد
خود تقائم ور بگویم وصف جان
چون گذشت احمد ز سدره مرشدش
گفت جبرئیل پیر اندر بیم

باز گفتا کز بیم آی و ما یست
 باز گفت او را بیا ای پرده سوز
 گفت بیرون زین حدای خوش فر من
 حیرت اندر حیرت آمد زین قصص
 بیهشیها جمله اینجا بازی است
 جبرئیل را کر شریفی ور عزیز
 شمع چون دعوت کند وقت فروز
 پیش از آنکه نقش احمد فر نمود
 تا بنام احمد از یسئفتحون
 هر کجا حرب مهولی آمدی

گفت روزین پس مرادستور نیست
 من باوج خود نرفت استم هنوز
 گر برون برم بسوزد پـر من
 بیهشی خاصگان اندر اخص
 چند جان داری که جان پرداز است
 تونئی پروانه این شمع خیز
 جان پروانه نیندیشد ز سوز
 نعت او هر کبر را تعویذ بود
 یاغیان شان میشدندی سرنگون
 غوث شان کرازی احمد بدی

که مقصود عارف قیومی آنستکه صورت ملکوتی جبرئیل جسم ناسوتی حضرت
 احمد را مدهوش ساخت اما صورت عقلی و لاهوتی احمد اگر بر جبرئیل آشکار میشد
 جبرئیل مدهوش ابد میگردید که جبرئیل را در مقامات قرب حد معین و رتبه محدودی است
 و مقام حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مقام لاحدی و رتبه جمع الجمعی و شهود شئون نامتناهی
 و مقام مظهریت اسم الله است که جامع کلید نعوت و اوصاف، کمالید وجود است خلاصه
 جبرئیل امین الله است و حضرت احمد حبیب الله و ظل الله و خلیفه الله است و از مقام امین تا
 حبیب بسی فرق است تا چدرسد به مقام خلافت کلید الهیه و رتبه (قاب قوسین او ادنی) بر سر
 مطلب رویم این نه طایفه از فرشتگان را در این خطبه بیان فرمود که توان گفت شامل
 جمیع طبقات فرشتگان آسمانند و هر قسم فرشته در آیات و اخبار مذکور آمده بحقیقت
 ازین نه قسم بیرون نیست و تحت ریاست این ندعنوان کلی ملکوتیان و روحانیان عالم
 تمام مندرج و منطوی است .

انواع ملائکه و اصناف قدسیان عالم بی نهایتند

و عنوانات کلی آنها در آیات و اخبار و این خطبه شریفه ذکر شده (نظر
 حکمای الهی و مشرب اهل الله در ملائکه) .

ممکن است مراد از اطوار ملائکه انواع بی شمار حقایق عقلیه و انوار مجردة

روحانی باشند و قوای محرکه و شوقیه و مدبره آسمانی و ارضی که کلمات بی نهایت مرقوم در کتاب الله آفاقی و انفسی است همه بوجود ملکوتی ملکند که (لو كان البحر مداما لكلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربی) چون تمام قوای عالم تجرد و مادی غیب و شهود عقل و طبع گفته شد که همه باهوش و درا کند و تمام بفرمان ایزد سبحان بکار نظام و انتظام جهان مشغولند پس باین عنوان تمام قوای ملکوتی عالم ملائکه الله و مأموران خدا و کار گزاران نظام آفرینش بامر سلطان احدیت انداما در کتاب آسمانی و سخنان اربابان و وحی و رسالت و گفتار بزرگان حکماء و شاکردان مکتب قرآن و اهل دانش و ایمان طبقات فرشتگان باعتبار عالم باقسامی چند تقسیم شوند چنانکه عالم را گاه بدو عالم خلق و امر الاله الخلق و الامر (غیب و شهادت) عالم الغیب و الشهاده (مجرد و مادی ملك و ملکوت تقسیم کنند و گاه بسه عالم جبروت و ملکوت و ناسوت و گاه بچهار عالم این سه و عالم لاهوت و گاه به بیشتر و گاه بعوالم بی حد و نهایت همین گونه فرشتگان الهی را که قوای غیر متناهی مأموران سلطان احدیت اند هم بر حسب عوالم طولی بمراتب عالی و دانی و اطوار بی شمار منقسم توان نمود .

بنا بر این بیک اعتبار فرشتگان بر دو قسم شوند يك قسم قوای قدسی عالیه و انوار مجردة روحانی مانند همیمن و ملائکه مقربان و حامله عرش علم و رسل و وحی الهی که همه از عقول قدسیه و حقایق مجردة اند و انوار قاهره باسان حکماء اشراق و يك قسم نفوس و قوای متعلق بجهان جسمانی مانند فرشتگان انتظام افلاك و کواکب و ابرو باد و رعد و برق و نبات و حیوان و انسان و سایر امور عالم بی نهایت برزخی و مادی و کرات بی شما حسنی که مدبرات امر هستند یا دو قسم باعتبار ملائکه رحمت و ملائکه عذاب که مظاهر لطف و قهر موت و حیات و عطا و منعند (گرچه قهر حق لطف و منعش عطا و امانت است) یا دو قسم باعتبار آنکه جمعی بسجده آدم مأمور شدند و طایفه نشد (چنانکه در اخبار معصوم است) یا سه قسم باعتبار حقایق نوریه متعلق بسه عالم ملکوت و جبروت و بچهار قسم که روسای قوای قدسیه اند (جبرئیل و میکائیل اسرافیل و عزرائیل) فرشته علم فرشته رزق فرشته احياء فرشته امانه و سایر فرشته

را تحت ریاست این چهار دانست و ممکن است نیز فرشتگان را بانواعی چند منقسم کرد غیر اعتبار عوالم چنانکه آنهم در آیات و اخبار رسیده ملائکه مهیمین آنان که تنها بر جمال الهی نظر بسته و مبهوت و حیران در عظمت و جلال و محو شود آن حسن بی مثال اند ملائکه حمله عرش و کرسی که (بحمل عرش ربك يومئذ ثمانية) هشت فرشته حاملان عرش الهیند و چون عرش را چندین معنی است عرش یعنی مقام علم محیط ربانی که در اخبار است (فی العرش تمثال کل شیئی) عرش یعنی کل مراتب وجود و جسم کل و فلک اعلی و جامعه صالح و قلب مؤمن که عرش الرحمنست پس بهر معنی عرش حاملان عرش مناسب آن معنی است مثلاً اگر عرش علم ربانی است حمله عرش ملائکه وحی و رسولان حق و علمای ربانیند و اگر کل شئون وجود است حمله آن فرشتگان عالیقدر و قوای قدسیه مأمور انتظام مجموع عالمند و آنرا ریاست بر سایر فرشتگان است و اگر جسم کل مراد باشد نگهبان عرش قوای متعلق بعالم اجسام اند و اگر قلب مؤمن ملائکه حافظان قلوب اهل ایمان و نگهبانان قلب پاکان عالم باشراق و انوار علم و معرفت است و هکذا اگر عرش جامعه یا اجتماع است مناسب این معنی فرشته حامل عرش است .

۳ - ملائکه حافین حول العرش بهر معنی عرش فرشتگانی بگرداگرد عرش و یا فرشتگان کرسی که از اتباع حمله عرشند .

۴ - ملائکه و الصافات صفا و اجرات و تالیات ذکر و ملقیات ذکر و نازعات و ناشطات و سابقات و سابقات و مدبرات امر و مراسلات و عاصفات و ناشرات و فارقات بنا بر اینکه همه فرشتگان باشند (چنانکه در تفاسیر است) .

۵ - فرشتگان موکل و خازن بهشت (رضوان) کدو قال لهم خزنتها سلام علیکم طیتم فادخلوها خالدین .

۶ - فرشتگان مأموران دوزخ (مالک) که طایفه اول در بانان بهشت و خدام بهشتیان از اهل ایمانند که (الملائکه : خدامنا و خدام شیعتنا) و طایفه دوم مأمورین قهر و غضب الهیند که (خذوه فغلوه ثم الجحیم صلوه ثم فی سلسله ذرعها سبعین ذراعاً فاسلکوه) و (علیها ملائکه غلاظ شد ادلا یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یؤمرون)

۷ - ملائکه مستحفظ انسان و کرام الکاتبین که اعمال بندگانشان می نگارند .

۸- انواع فرشتگان ساجدورا کعبه و قائم و مسیح که هر کدام را افرادی بی حد و نهایت و اصناف مختلف است که جز ذات اقدس الهی بر آن حقایق نامتناهی کسی را آگاهی نیست.

باز شرحی راجع به معنی ملائکه

واجبنا فرشتگان

ذات احدیت در کتاب بزرگ آسمانی قرآن عالی ترین کتاب حکمت و معرفت و علوم آسمانی فرمود (بیده ملکوت کل شیئی) در آیه اثبات ملکوت برای کلیه اشیاء فرمود و چون قرآن را عبارات و اشارات و لطایف و حقایق است چنانکه امام صادق ۴ فرمود (ان القرآن عبارات و اشارات و لطائف و حقایق العبارات للمعالم و الاشارة للعلماء و اللطائف للاولیاء و الحقائق للانبیاء) لذا عالمان ربانی و اهل حکمت و معرفت چنانکه اشاره شد یاک معنی ملائکه را ملکوت اشیاء دانند یعنی آن قوه باطنی غیبی که مطیع حق و دارای حس و هوش فطری است و ابدأ عصیان حق نکند و بسرعت هر چه تمام تر بطاعت سلطان ملک وجود و امثال امر منظم نظام آفرینش مشغول است و آنچه را بر حسب تکوین و دراصل خاقت ماهر است انجام میدهند.

اجنبنا فرشتگان

اما برای فرشتگان بال و پر مذکور در آیات و اخبار که (جاعل الملائکه اولی اجنبه مننی و ثلاث و رباع) و در این خطبه است متلفهون تحتها باجنبه تمم ممکن است جناح استعاره باشد از سرعت اطاعت و قوت و شدت در انجام کار که در حقیقت کار آن قوای ملکوتیه در سرعت بحد تصور نیاید زیرا هر چه سریع تصور شود باز زمان دارد اما کار قوای غیبیه عالم در سرعت بلازمان است و در شدت هم از عدد و کم منفصل افزون است بحدی که قوه و هم که اشیاء را در ماده و مدت تواند ادراک کند از تصور و توهم آن عاجز است آری قوه قدسیه عقل که زمان و مکان و عدد در آن منطوی و حکمش فوق حدود ماده و مدت است و از دور عدد و زمان بیشتر و بالاتر است آن قوه تواند فهم کرد برای تقریب ذهن مثالی ذکر کنیم اسرافیل هزاران هزار بلکه بی نهایت نفوس را زنده میسازد بامرح و عزرائیل در کمتر از چشم بهم زدن هزاران بلکه بی حد و پایان نفوس رامی میراند و بعالم ملکوت میکشاند پس ممکن است مراد از اجنبه کنایه و استعاره از

سرعت و شدت و کثرت عمل باشد مثال دیگر چنانکه قوه نورخورشید بدون پروبال ظاهر بلکه با بال و پر معنوی در يك ثانيه (یکچشم بهم زدن) پنجاه هزار فرسخ پرواز میکند و قوه حاذبه عشق بدون بال و پر ظاهر جهانها و کرات بی انتهای را بسرعت حیرت انگیزی در فضا میگرداند که (لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا المليل سابق النهار و كل في فلك يسبحون) پس میتوان مقصود از اجنحه را بطور استعاره و کنایه دانست و البته بسیار مطالب را قران عظیم با استعاره و مجاز و کنایه بیان فرموده مانند (الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة الخ) .

چنانکه عرش و کرسی و دست و چشم و امثاله در حق ایزد متعال که در آیات و اخبار است بمعنی جسمانی نیست بلکه کنایه از سلطنت الهی و استعاره از قدرت نامتناهی و عالم حضور است و هکذا پس شاید اجنحه نیز برای طبقات فرشتگان مقرب و عرشیان و مهیمین ملک استعاره باشد .

و در اوصاف ملائکه در آیات و احادیث معصومین عطا بی آمده مانند نزول جبرئیل بر قلب پیغمبر ﷺ و این که قوت و غذای فرشتگان ذکر و تسبیح خداست و امثاله که قرینه و مؤید این توجیه است و دلیل این تلویح خلاصه ذات احدیت عز سلطانه و تعالی مجده منزله از جسمانیات و فوق تجرد است شئون الیهیت نیز از ارواح انبیاء و اولیاء و نفوس قدسی پاکن اهل ایمان و انواع ملائکه مقرب و روحانیان عالم قدسی همه اگر قابل تجسم نیز باشند وجود ذاتی و مقام اصلی آنان تجرد و تنزه از جسمانیات و الله اعلم بحقایق العالم .

در ملک وجود مؤثر و مدبری جز خدا نیست

و باید دانست که محققاً در ملک وجود بالذات جز خدا نیست و موجود حقیقی نیز جز او نخواهد بود در نظم عوالم بی نهایت آفرینش خدا مستغنی از خلق است و از کمک و معاونت ملک بی نیاز است و در تمام ملک تنها آن سلطان مقتدر (هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن) مؤثر و مدبر است و در مقابل قدرت کامله او تمام قوای عالم هیچکاره و از وجود و علم و قدرت ذاتی بی بهره و از وجود استقلال بی در قبال حق بکلی

میزولند (تبارك الذی بیده الملك) ملك وجود همه بفرمان اوست پس از ذکر ملائکه و قوای فعاله عالم توهم این معنی نشود که ذات احدیت باعانت فرشتگان و مساعدت قدسیان در نظام کیانی عالم نیازمند است (تعالی الله عما یقول الظالمون) بلکه تمام فرشتگان و قوای روحانیان همه وجودشان فقری و ظلی طفیلی اوست و اگر لحظداشراق الهی و توجه حق بآنان نشود همه معدوم صرفند عام و قدرت و اراده و فعلشان هم تابع وجودشان فقری و تبعی و طفیلی صرف است دائم از حق برآنان افاضه فیض شود و آنها بمادون رسانند مانند آئینه که از خورشید نور گیرد و بدیوار اشراق کند آن نور از خورشید است پس هر فعلی از ملائکه صادر شود اولاً وبالذات از حق و ثانیاً و بالعرض بفرشته منتسب است مانند نور خورشید که در آینه افتد اولاً وبالذات از خورشید و بالعرض والهجاز از آینه است چنانکه (من عرف نفسه عرف ربه) هر عمل که از چشم و گوش و خیال و وهم و سایر قوای نفس ناطقه انسان سرزند اولاً وبالذات از نفس ناطقه و ثانیاً و بالعرض بقوای او منسوب است .

و هر گاه گوئیم چشم ما دید یا گوش ما شنید یا عقل ما ادراک کرد این اعمال همه بالذات از نفس ناطقه است و بالعرض از قوای چشم و گوش و غیره لذا توان بحقیقت گفت من دیدم و من شنیدم و من ادراک کردم من گفتم و رفتم من فکر کردم و غیره لذا (الله یتوفی الا نفس حین موتها) بمعنی حقیقی است (وقل یتوفاه الملك الموت) بنعت مجازی خلاصه چون موجودی جز خدا وجودش عین ذات او و ذاتی او نیست و کلیه اشیاء باشراق و ایجاد خدا فیض وجود داریم بآنها میرسد و وجود حقیقت است ذی اثر و ماهیت سراب و هالک الذات بنابراین تمام آثار و اعمال اثر و وجودات است که اشراق میکنند پس جز خدا هم مؤثر حقیقی و موجود و پدید آورنده چیزی بنعت حقیقت نیست و ملائکه ابد خود را معاون و شریک در کار خدا نمیدانند بلکه همه با مر تکوینی و افاضه حق کار میکنند چنانکه در خطبه اشباح حضرت پس از بیان او صافی از طبقات فرشتگان فرماید (ولاید عون انهم یخلقون شیاً معه) ملائک مدعی نیستند که چیزی از موجودات را آنها خلق کرده اند (فاذلا مؤثر فی الوجود الا الله) (ولا حول ولا قوه الا بالله) (ولا اله الا الله)

ملك افضل است يا بشر

این مطلب در علم کلام و حکمت و عرفان مورد بحث و نظر است که ملائکه افضلند یا انبیاء یعنی افراد عالی انسان قومی بافضلیت ملك فائلمند و جمعی بافضلیت بشر آنان گویند چون بشر را شهوت و غضب است و ملك از آن بهر است پس ملك برتر است و اینان گویند چون بشر را شهوت است و غضب اگر با این دو قوه مخالفت کند و بطاعت حق و عشق و اشتیاق بدان حسن مطلق پردازد افضل از ملك است و برخی گفتند عوام اهل ایمان از عوام فرشتگان افضل و خواص ملائکه از عوام بشر برترند حکمای پیشین و معتزلیان اسلام ملك را افضل دانسته و حکما و عرفای اسلام و اشاعره انسان را افضل از ملك دانند و اکنون برخی آیات و احادیث و کلمات حکیمان و عارفان در این موضوع ذکر میشود.

آیاتی که دلیل افضلیت انسان بر ملائکه است

مقدمتا گوئیم آیاتی که معتزله و فائلمین بافضلیت ملك تمسك کردند مانند (ولا اقول لكم انی ملك) و (بل عباد مكرمون لا یسبقونه بالقول وهم بامره یعملون) و (ان یستنكف المسیح ان یكون عبد الله و لا الملائكة المقربون) و امثالها با اندك تامل بخوبی روشن است که در مقام بیان افضلیت ملك بر بشر نیست و لازمه آن هم این مطابقت نیست زیرا آیه اول در مقام رد صفات ملكی و اثبات صفات بشری است آیه دوم در مقام بیان اطاعت کامل فرشتگان است آیه سوم در مقام نفی الوهیت عیسی است و ابدأ دلالت بر افضلیت ملك بر انسان ندارد و اما آیاتی که از قرآن در بیان اثبات افضلیت انسان بر ملك است برخی ذکر میشود.

۱ - (و علم الادم الاسماء كلمها ثم عرضهم علی الملائكة الخ)

این آیه كاملاً بر افضلیت آدم بر ملك دلالتش روشن است که آدم متعلم حق بتمام اسماء و حقایق و معلم ملائکه با امر خداست .

۲ - (فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فوجد الملائكة كلهم

اجمعون الا ابلیس) .

در این آید نیز روشن است که بسجده جمیع ملائکه با آدم اثبات اشرفیت آدم است زیرا امر خدا ملائکه را بسجده آدم جزاف نیست و مرش اشرفیت مقام انسان است

و آیاتی دیگر مانند (علم الانسان ما لم يعلم) و (لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم)
 (وسخر لكم ما في السموات وما في الارض) که تماماً بر این مطالب دلالت واضح دارد (اما اخبار)
 ۱ - حدیث نبوی کدرسول اکرم ﷺ فرمود (ان الله خلق الملائكة و ركب فيهم
 العقل و خلق البهائم و ركب فيهما الشهوة و خلق بني آدم و ركب فيهم العقل و الشهوة
 فمن غلب عقله على شهوته فهو اعلى من الملائكة و من غاب شهوته على عقله فهو ادنى
 من البهائم) و در حدیث دیگر صدوق روایت کند از حضرت رضا ع عن ابائه عليهم السلام
 عن رسول الله ﷺ (اناسيد من خلق الله عز وجل و اناخير من جبرئيل و ميكائيل و اسرافيل
 و حملة العرش و جميع الملائكة المقربين الخ)

۲ - باز فرمود ۴ (اول ما خلق الله نوري اوروحى) و این اولیت اولیت زمانی
 نیست بلکه بالشرف است پس بین افراد بشر فردی مقام اولیت یعنی اشرفیت بر جمیع ما
 خلق را داراست و باز در حدیث قدسی فرمود ﷺ (لولاك لما خاقت الافلاك) که در مقام
 اثبات افضلیت و وساطت او در آفرینش است و البته اشرف واسطه اخس خواهد شد نه
 اخس واسطه اشرف دیگر در اخبار معراج پیغمبر ﷺ است که آن بزرگوار فرمود بجائی
 رسیدم که جبرئیل بازا ایستاد گفتم یا اخا جبرائیل مرا تنها نگذار گفت (لودنوت انملة
 لاحترقت) و این حدیث هم دلیل است بر اینکه مقام پیغمبر ارفع و عروجش در مراتب
 قرب حق افق اعلائی کمال امکانی است و حدیث اول و این حدیث را عارف رومی شرح
 کرده بعداً ذکر میکنیم .

و نیز در حدیث قدسی است یا بن آدم خلقت الاشياء لاجلك و خلقتك لاجلی)
 ای پسر آدم همه رامن برای تو آفریدم و تو را برای خود خلق کردم .
 و نیز در کلمات پیغمبر ﷺ است که (لا واسطه بینی و بین الله) که دلالتش بر
 اشرفیت انسان بر ملک ظاهر است .

باز از اشعار منسوب بحضرت امیر المؤمنین است (وفیک انطوى العالم الاکبر الخ)
 که چون مقام انسان جمع الجمع وجود و مظهریت اسم الله و خلیفه الله است پس
 مقامش از ملک که (ان منهم الاوله مقام معلوم) برتر است .

و نیز در حدیث کمیل و حدیث اعرابی راجع باقسام نفوس که میپرسند از نفس ناطقه و نفس کلیه و حضرت میفرماید (قوة لاهوتیه) دلالتش روشن بر اشرافیت انسان است زیرا ملائکه را حد عالم جبروت و ملکوت و ناسوت است و رتبه لاهوتیت مخصوص انسان است.

(اما در سخنان سایر اهل بیت) امام عسکری ۴ فرمود (روح القدس فی جنان الصاغوره قدضاق من حدائقنا الباکوره) روح القدس (جبرئیل) از باغهای مسامیه نوری چشیده است و در حدیث دیگر فرمودند عَلَيْهِ السَّلَامُ خدا ارواح ما را پیش از ملائک آفرید (فسجنا فسجت الملائکه) و بتسمیح و تقدیس ما ملائکه ذکر و تسمیح آموختند و نیز امام صادق ۴ فرمود (ان الملائکه لخدمنا و خدام محبینا الخ) در حدیث دیگر است خدا برای تعظیم ما ملائک را امر بسجده آدم کرد و اخبار بسیار دیگر که همه بر افضلیت انسان دلالت دارد (البته انسان بمعنی حقیقت انسان نیست که مقامش احسن تقویم است نه اسفل السافلین و مقامش کرمانبانی آدم است نه اولئک کالانعام بل هم اضل که منساخت و محروم از مقام معنوی انسان است) و حقاً همان آیه مذکور اول و حدیث بنوی مشهور اول بجد اعلا و اظهر اثبات این مطلوب کند.

برخی کلمات حکیمان و هارغان در بیان افضلیت انسان

نخست گوئیم حکما که حکمت را تعریف کرده اند به (صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی) مقام انسان را عالم علمی دانند مطابق تمام جهان آفرینش واضح است که ملک را این مقام جامع نیست بلکه دارای حدی محدود و مقامی معلوم و معین است پس انسان افضل از ملائکه خواهد بود.

اما خصوص سخنان حکیمان (افضل و اکمل و ازهد حکمای اسلام معلم ثانی حکیم ابونصر فارابی)

فرماید (والروح القدسیه لایشغله شان عن شان) روح قدسی انسان مظهر لایشغله شان عن شان است شئون تمام عبادات ملائکه سبوحی و قدوسی و عرشی و فرشی و غیره همه را انسان بنحو جامع داراست پس بمراتب مقامش ارفع و اشرف از فرشتگان

است .

(ابن سینا حکیم بزرگ عالم) در مقامات العارفين اشارات فرماید (فاما شغل له بالحق عن كل شیئ و اما سعة له للجانبين لسعة القوه و كذلك عند الانصراف في لباس الكراهه فهو اهل خلق الله بهجته) در این کلمات شیخ مقام جامعیت یلی الرب و یلی الخلق و لایشغله شان عن شان برای انسان ثابت کند که لازمه اش برتری او بر مقام محدود ملائک است (خواجه طوسی قدسی سره القدوسی در تجرید فرماید .

و هو ^{صلى الله عليه} افضل من الملائكه و كذا غير من الانبياء ع لوجه مضاد العقليه و قهره على الاتقياد عليهما) .

فرماید رسول خاتم ^{صلى الله عليه} افضل از فرشتگانست و جمیع انبیاء بدلیل وجود شهوت و غضب در بشر دون ملائک و مخالفت انبیا با شهوت و غضب بواسطه وجوب عصمت که در اول فصل اشاره شد برتری آنانرا اثبات میکند .

(محیی الدین عربی فرماید) بعد از آنکه بیان کرده که ایزد متعال جهانرا مرآت ظهور اسماء حسنی و نعوت و صفات علیا قرارداد فرمود (فاقضى الامر جلاء مرآة العالم فکان آدم عين جلاء تلك المرأة و روح تلك الصورة و كانت الملائكة من قوى تلك الصورة الخ) کلامش در بیان جامعیت رتبه انسان و شان خلافت الهیه برای خصوص آدم است و فرشتگان را از قوای این حقیقت جامع الجوامع و سرالله و خلیف الله داند که لازمه اش برتری انسانست بر کلیه فرشتگان و نیز در فصوص گوید (فلاشیء اعز من الانسان بر بوبیته و لاشیء باذل منه بعبودیته) که فرماید انسان بواسطه عبودیت کامل اعلی رتبه کمال بر او حاصل شود که امام فرمود (العبودية جوهره کنهها الربوبية) صدرالمتألهین فرماید در کتاب مبدء و معاد پس از آنکه کتب تکوینی الهی را که عبارتست از ام الكتاب (عالم جبروت یا عقل کلی) و کتاب لوح محفوظ (عالم ملکوت یا نفس کلی) و کتاب مبین و کتاب معجوزات (عالم ناسوت یا نشائه ماده) بعد فرماید (وقد لوحنا اليك ان الانسان الكامل جامع لهذه الكتب لانه نسخة العالم الكبير كما قال حکيم العرب والعجم .

(و انت الكتاب المبین الذي با حرفه يظهر المضمرة)

(انز عم انك جرم صغير و فيك انطوى العالم الاكبر)
 و نیز در کتاب (شواهد الربوبیه فرماید) فیصیر بجوهره عالما عقلمیا فیدهیمة الکل
 این سخنان که در بیان مقام جامعیت انسانست نسبت بمراتب عالیه موجودات
 وسعه وجودی مقام آدمیت تلویح است بر اینکه انسان اعلی و اشرف از ملک و اوسع از جمیع
 موجودات عالم جبروت و ملکوت و ناسوت است (شیخ اشراق فرماید) (و بعث الله النبیین
 الی الناس لیعبدوه ففریق عبدوا الله علی نسک و تقربوا و فریق زاغوا عن الحق مبعدین و
 اما الذین عبده خاضعین فسیر فعمهم الله الی مشهد الضیاء (ای العالم العقلی) فیدخلون فی
 صفوف العزة (ای فی سلك الملائكة المقربة) فرماید خدا رسولانرا سوی خلق فرستاد
 تا او را پرستش کنند پس آنانکه پیروی کردند و بعبادت حق شتافتند در سلك ملائکه
 مقرب داخل شدند و آنانکه مخالفت کردند در حجب ظلمت و مهوای غواصق طبیعت
 فرو ماندند پس مطیعان انبیا که بر تبه ملائکه مقربند انبیا در تبه اشرف از ملکند و
 (حکیم سبزواری) در کتاب اسرار انسان حقیقی را افضل از ملائک داند و کلیه حکمای
 الهی و عارفان ربانی طبق آیات و روایات مذکوره در صدر مبحث همه افسان را افضل
 از ملک دانستند (ذکر برخی اشعار عارفان و بزرگان حکمت و ادب در اثبات این موضوع)
 فردوسی طوسی قدس سره القدوسی سراید .

توئی خویشتن را بیازی مدار

نخستین فطرت پسین شمار

(حکیم سنائی قدس روحه فرماید)

برمچین چون خسان ز راه نثار
 تسا کنندت بیندگی اقرار
 وز فرود فلک مجوی قرار
 سال عمرت چوده چو صد چو هزار
 بر گذار این رباط مردم خوار
 باش از هر چه جز خدا بیزار

آفرینش نثار راه تواند
 حلقه در گوش چرخ و انجم کن
 از و رای خرد بگوی سخن
 کلبه ای کاند او نخواهی ماند
 بگذر از این جهان غرچه فریب
 پاک شو بر سپهر همچو مسیح

(نظامی علیه الرحمه فرماید) . در افضلیت انسان

نمودار دو عالم در تو جمع است
خدا را دانی از خود را بدانی

تو آن نوری که چرخت طشت شمع است
بدان خود را که از راه معانی

باز در معراج رسول اکرم ﷺ فرماید .

بـاقصی الغایة اعلى رسیده
فکند از سرعتش هم بال و هم پر
عنان برزد ز میکائیل بگذشت
علم زد بر سریر قاب قوسین
هر آن حاجت که مقصود است در خواه
ز دوزخ نامه آزادی آورد
بیا پی باد هر دم آفرینی

چو مرغی از مدینه بر پریده
بر آن پرندگی طاهس اخضر
چو جبریل از رکابش باز پس گشت
فرس بیرون جهاندا ز کل کونین
خطاب آمد که ای مقصود در گاه
خلایق را بـرات شادی آورد
ز ما بر جان چون او نازنینی

باز در معراج کتاب لیلی و معجنون در این موضوع فرماید .

معراج تو نقل آسمانی
معراج محمدیست امشب
الله معك ز دور میخواند
هفتاد حجاب را دریدی
از زحمت فوق و تحت رستی
در خر که خاص قاب قوسین
هم سر کلام حق شنیدی

ای نقش معارج معانی
آرایش سر مدیست امشب
جبریل ز هم رهیت و اماند
از حجله عرش بر پریدی
ببازار جهت ز هم شکستی
خر گاه برون زدی کونین
هم حضرت ذوالجلال دیدی

بار در معراج فرماید .

کرد روان مشعل گیتی فروز
زهره و مه مشعل داریش کرد
هشت خط و چار صد و شش جهات
قالبش از روح سبکتر شده
مرغ دلش رفت بآرامگاه

نیم شبی کان ملک نیم روز
خود فلک از دیده عماریش کرد
کرد ره را در حرم کائنات
مرغ الهیست قفس پر شده
بـاقفس قالب از این دام گاه

خرقه در انداخته یعنی فلك
بال شكستند و پر انداختند
برك چهل روز تماشای عشق

مرغ پر انداخته یعنی ملك
همسفرانش سپر انداختند
يك كف پست تو بصحرای عشق

(« شیخ عطار عطر الله روحه فرماید . »)

خویش را قاصر مبین در عین ذل
جزء و کل غرق و جودت کرده اند
آدمی اعجوبه اسرار شد
موسی از وحشت شود موسیچه دار
در نکنجد پر بسوزد جبرئیل

جسم تو جزء است و جانیت کل کل
قدسیان یکسر سجودت کرده اند
جسم و جان پاك باهم یار شد
چون شود سیمرغ جانش آشکار
چون بخلوت جشن سازد با خلیل
(سعدی رحمه الله فرماید .)

آنچه در سر سویدای بنی آدم از اوست
بنگر که تا چه حد است مقام آدمیت
که فرشته ره ندارد بمکان آدمیت
بدر آی تا ببینی طیران آدمیت

نه فلك راست مسلم نه ملك را حاصل
رسد آدمی بجائی که بجز خدا نبیند
مگر آدمی نبود که اسیر دیوماندی
طیران مرغ دیدی تو زیبای بند شهوت

(عارف رومی قدس سره القیومی در این مقام فرماید .)

تا بدریا هم بخشگی پا نهی
جنس حیوان هم ز بحر آگاه نیست
تا روی هم بر زمین هم بر فلك
روح شد پیران بر این چرخ برین
تا ابد مدهوش ماند جبرئیل
وز مقام جبرئیل و از حدش
گفت رورومن حریف تو نیم
نونشی پروانه این شمع خیز
جان پروانه نیندیشد ز سوز

تو ز کس منابنی آدم شهبی
مر ملائک را سوی بر راه نیست
تو بتن حیوان بجائی از ملك
هیكل خاکی فتاده بر زمین
احمدار بگشاید آن پر جلیل
چون گنشت احمد ز سدره مرصدش
گفت جبرئیل پیر اندر پیم
جبرئیل کز شریفی و عزیز
شمع چون دعوت کند وقت فروز

در شرح حدیث نبوی اول فرماید .

عقل اگر غالب سوڈ پس شد فزون
از ملائک این بشر در آزمون
بار دیگر از ملک پیران شوم
ز آنچه اندر و هم ناید آن شوم
(بلبل باغ عشق فرماید)

دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند
ساکنان حرم سرو عفاف ملکوت
کگل آدم بسرشتند و به پیمانہ زدند
بامن راه نشین بساده مستانه زدند
آسمان بار امانت نتوانست کشید
قرعه فال بنام من دیوانه زدند

در ازل پر تو حسنت ز تجلی دم زد
عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد
جلوه کرد درخش دیدم ملک عشق نداشت
عین آتش شد از آن غیرت و بر آدم زد
نظری خواست که بیند بجهان صورت خویش
خیمه در آب و گل مزرعه آدم زد
مدعی خواست که آید بتماشا گه راز
دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد
در این غزل که مدح پیغمبر است فرماید .

بحسن خلق و وفا کس بیار ما نرسد
ترا در این سخن انکار کار ما نرسد
اگر چه حسن فروشان به جلوه آمده اند
کسی بحسن و ملاحظت بیار ما نرسد
بحق صحبت دیرین که هیچ محرم راز
بیار یک جهت حق گزار ما نرسد
هزار نقش بر ایدز کلک صنع و یکی
بد پذیری نقش نگار ما نرسد
هزار نقد بی بازار کائنات آرنند
یکی بسکه صاحب عیار ما نرسد
(عارف جامی فرماید .)

آدمی چیست بر زخی جامع
صورت خلق و حق در او واقع
ظاهر خشک لب بساحل فرق
باطنش در محیط دریا غرق

شیخ بهائی علیه الرحمه در وصف انسان حقیقی فرماید .

ای مرکز دائره امکان
ای زبده عالم کون و مکان
نو شاه جواهر لاهوتی
خورشید مظاهر ناسوتی
صد ملک برای تو چشم براه
ای یوسف مصر برای از چاه
نا والی مصر وجود شوی
سلطان سریر شهود شوی

مرحوم ملامحسن فیض علیه الرحمه فرماید .

هر چه در عالم کبیر بود
همه شرح کتاب اکبر تست
(عازفی گوید)

توئی آن گوهر پاکیزه که در عالم قدس
ذکر خیر تو بوده حاصل تسمیح ملک

(الهی نگارنده کتاب در وصف عقل اول حضرت ختمی مرتبت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ گوید)

نخسین در بحر آفرینش
یگانه گوهر دریای سرمد
شهنشاهی که از نور جمالش
کل بیخار باغ لایزالی
شبستان ازل را شمع یکتا
بچشم از کحل مازاغ البصر نور
بجان بحر علوم آسمانی
وجودش مبدأ انوار قاهر
زبان گوئیای نازان ترانی
صفا بخش جهان از لعل خندان
هزاران آفرین آن نازنین را
وجودش رحمة للعالمین باد
و در مدح آدم اول علی علیه السلام گفته ام

امیر اهل ایمان سر سبجان
قوای عقل کلی را سپهدار
شه آزادگان مقصود عالم
جمالش رونق بتها شکسته
در این بتخانه آن شه بت شکن بود
نبود این خواجه گر این بار که را
گران ماه از جهان خلق کم بود
وزیر مصطفی سلطان امکان
نظام آسمانی را نگهدار
بت کرو بیان زاوآد آدم
جمالس بر ملایک راه بسته
که بر تراز حجاب ماومن بود
نبودی بنده زیبنده شهرا
جهانی در شبستان عدم بود

کند ز ائینه امکان مثالی
 در این آئینه پیدا شد مثالش
 منزله آن زمثل آنشمس و فی را
 چو بر ختم رسولان فیض سجان

نشناخته خویش ز اهل عرفان شد
 آدم قلم نگارش آن شد
 تا پرورش نهاد انسان شد
 آ که بشهود و عقل و وجدان شد
 عشق آمد و پرده سوز اعیان شد
 یاری که زناز حسن پنهان شد
 زان گوهر بحر سر سبجان شد
 شیرین نمر تو اش بیایان شد

طایر گلشن لا مکانم
 آ کهم سر غیب جهانرا
 ماورای عقول و حواسم
 عقل نگشوده راز روانرا
 فوق جوهر و رای حدودم
 تا نشان بدهم آن بی نشانرا

نه دایره فلک حصار من
 جز میوه عشق نیست بار من
 از حوصله خرد کنار من

بعالم خواست ذات لایزالی
 علی کردید تمثال جمالش
 ز لله المثل بشناس وید را
 بر او اشراق گردد نودیزدان

باز در موضوع اشرفیت مقام انسان گفته‌ام

بشناس خودای روان که نتوانی
 بنوشت چو حق کتاب عالمرا
 تر کیب هزار آخشیدجان گشت
 انسان نه که سر کون را آ که
 میخواست خرد نهفته ماند راز
 عشق آمد و پرده برفکنند از رخ
 راز فلک و ملک عیان بر خلق
 دانش طلبای درخت کیتی را

بار در وصف انسان حقیقی سروده‌ام

من همان مرغ عرش آشیانم
 راز نه پیده آسمانم
 برتر از این معلق اساسم
 منطقی در نیابد اساسم
 گر چه گویند صرف الوجودم
 نیست بودم تو دادی نمودم

باز در وصف افضلیت انسان سروده‌ام

من طایر عرشم که ننماید
 آن شاخه طوبییم که در جنت
 آن بحر هویتیم که بیرون است

قوسین وجود بر مدار من
شهر نزند بشاخسار من

چون دایره فلک شود گردان
عنقای قیاس و طایر فکرت

باز در وصف انسان در قصیده الله نوریه گفتم

نی از تن از جانی که نپذیرد فنارا
جانی که در خود بنگرد سر خدا را
آرد بیابان این شب جهل و عمارا
آن شاهد یکنوا جمال جانفرا را
از جمله ذرات جهان مدح و ثنا را
هم نطق آب و آتش و خاک و هوارا
مشغول خدمت بینی و باد صبارا
و آن سوسن با صد زبان ایزد ستارا
گویا بذکر و بلبل دستان سرا را
سنبل پریشان کرده زلف مشک سارا
عرش ملائک بینی این بیحد فزارا
فوج ملک بینی طبایع یسا قوارا
افرشته ای تا بروراند آن گیا را
در هر مکان آن لامکانی یار ما را

تسو مظهر اسرارچی لایموتی
این نفس خود بین گریه زنده گردد
باری خدا بین شود که خورشید جمالش
یک پرده تا از صدهزاران برگشاید
تا بشنوی در وصف او با کوش جانان
تسبیح ایزد بشنوی ز افلاک و انجم
هم رعد و برق و ابر را در بوستانش
از سنبل و گل بشنوی وصف جمالش
مرغان حق را بنگری در باغ و بوستان
پیراهن گل چاک بینی ز اشتیاق
ز آوازه تسبیح و تقدیس و ستایش
صف در صف از غیب و شه و دملک هم تنی
بینی نشسته بر فراز هر گیاهی
تا بنگری در بر و بحر و کوه و صحرا

این اشعار را بمنظور بحث این فصل که شرح مقام جمع الجمعی انسان و برتری او از فرشتگان است و به تناسب سایر مطالب خطبه شریف ذکر کردیم.

و در این موضوع نخست آیات و اخبار را مذکور داشتیم تا روشن گردد که گفتار نظام و نژاد حکیمان و عارفان همه اقتباس از انوار وحی و رسالت است و همه شاگردان مدرسه حکمت قرآن و اهل بیت اطهار قدصلوات الله علیهم اجمعین. پایا از شرح خطبه اول نهج البلاغه مهدی الهی قمشاهی

هو الله

ده مقاله در حکمت عملی

یا

(اخلاق مرتضوی)

صد کلام از کلمات قصا رسیده الموحیدین و سرالعارفین حضرت

امیر المومنین علیه السلام

با شرح و ترجمه

محمی الدین

مهدی الهی قمشاهی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ده مقاله از جوهر حکمت‌های حضرت مهدی الحکماه و مولی

العارفین امیرالمؤمنین علیه السلام

مقاله (۱) معرفت خدا بنظر دره هستی و در آیات آفاق و انفس

» (۲) توحید خدای غرسلطانه و اخلاص بحق متعال عظم شأنه

» (۳) ایمان بخدا و آثار ایمان که عمل صالح و کار خیر است برای ذی

سفر بجهان دیگر

» (۴) اوصاف و علامات اهل یقین که محبت بخدا و شوق بعالم مافوق الطبیعه

» (۵) تزکیه و تهذیب نفس ناطقه و طریق تهذیب نفس قدسی

» (۶) صفات فاضله و حسن اخلاق و انس با خدا و خلق

» (۷) حقیقت دنیا و فراغ نفس ناطقه از شواغل جسمانی

» (۸) سعادت حقیقی و لذت روحانی

» (۹) احسان بخلق بمال و جاه و علم و قام و زبان و غیره

» (۱۰) امور اجتماعی از آنچه جامعه را بره کمال و آسایش

هدایت کند.

مقاله اول در معرفت خدا

۱ - (کلمه) قال امیرالمؤمنین علیه السلام (من عرف الله سبحانه توحداً و من عرف

نفسه تجرد و من عرف الدنيا تزهد و من عرف الناس تفرد)

کسیکه خدا را شناخت موحد شود و هر که خود را شناخت مجرد از امو

دنیوی گردد و هر که دنیا را شناخت در او زهد و رزد و اعراض کند (شرح) یعنی »

کس خدا را شناخت بیکنائی و یگانگی او معترف شود و موحد حقیقی گردد و موحد

حقیقی تمام توجه و شوق و عشق و واه او بخداست و هر حاجت از خدا خواهد بلکه

حاجتی جز خدا ندارد یا آنکه خدا را شناخت میدانده خدا موجود واحد بسیط تام کام

غنی بالذات و فوق التمام و فوق نامتناهی است و اگر او را شریک باشد هر کس شود از ما

الاشترک و مابه الامتیاز و مرکب مسبوق و محتاج با جزاست و شیئی محتاج خدای غنی الذات نیست پس معرفت خدا لازمهاش توحید او در علم و عمل است و هر که خود را شناخت مجرد از همه چیز شود و تنها بتکمیل ذات خود پردازد و هر که دنیا را شناخت از دنیا رو بگرداند و در او زهد و رزد و هر که مردم را شناخت عزلت از خلق گزیند .

۲ (کلمة) قال امیر المؤمنین علیه السلام (ینبغی لمن عرف الله سبحانه ان لا یخلو قلبه من رجائه و خوفه) هر کس خدا را شناخت دلش از امیدواری بخدا و ترس او خالی نباشد (شرح) یعنی هر که خدا را شناخت دل او از خدا هراسان و باو امیدوار باشد یا کسیکه خدا را شناخت تنها بخدا امیدوار و تنها از خدا می ترسد و از هیچکس دیگر نمی ترسد و تنها بخدا چشم امید دارد و بغیر او ابداً امیدوار نیست .

موجد چو زری اندر برش چو شمشیر هندی نهی بر سرش
امید و هراسش نباشد ز کس بر این است بنیاد توحید و بس

۳ (کلمة) قال امیر المؤمنین علیه السلام ینبغی لمن عرف الله ان یتوکل علیه) هر که خدا را شناخت سزاوار است که تنها بر او توکل کند (شرح) در کلمه دیگر فرمود هر که ایمانش قوی تر است توکل او بر خدا بیشتر است و هر که توکل او بر خدا بیشتر است خدا شناس تر است و اعتماد در کارها بغیر خدا نداشته و تمام توجهش در کلیه امور بخدا باشد و کارش همه را بحق و اگذار و بالتیجه تمام امور مشکل را خدا بر او آسان گرداند که فرمود (من توکل علی الله ذلت له الصعاب)

تو کلا ان تدع الامر الی مدبر الامور جل و علا

و در نتیجه توکل همه کارش را بخدا تفویض کند و حضرت ۴ فرمود (من فوض امره الی الله سده هر که کارش را بخدا مفوض کند خدا بحد کامل آن کار را محکم اساس گرداند) ۴ (کلمة) قال ۴ (من عرف الله خاف الله) (و من خاف الله آمنه من کل شیئی) هر که خدا را شناخت از خدا می ترسد و هر که خدا ترس شد خدا او را از هر ترسی ایمن می سازد (شرح) یعنی هر که خدا را شناخت از او می ترسد و بس (از هیچکس جز خدا نمی ترسد و در حقیقت شجاع ترین مردم باشد) چنانکه ابن سینا فرمود (العارف

شجاع و کیف لاهو و بمعزل عن تقية الموت) عارف که از خدا میترسد و معصیت او نمیکند، مرگ را حضور حق و رحمت حق داند دیگر از مرگ و هیچ حادثه و هیچ مخلوقی نمیترسد زیرا ترسها همه از مرگ است و عارف بالله مرگ را خوشترین حال و بهترین سعادت خود داند که حضور محبوب خود می رود پس هر کس خدا ترس شد خدا او را از هر امر مخوف و ترسناک ایمن سازد تا از هیچ چیز نترسد و مانند علی ع و شیعیان واقعی او شجاع و دلیرترین مردم است .

۵ (کلمة) قال ع (من عرف نفسه عرف ربه) هر که خود را شناخت خدا را شناسد (شرح) یعنی هر که خود را شناخت که از نطفه پست و ناچیز وجودی یافته بایر جمال و کمال جسمانی و روحانی که عالم عقلی است مطابق با عالم عینی البته خدای خود را خواهد شناخت زیرا میداند که جز ذات عالم قادر حکیم و اهب لاصور این وجو را از نطفه باین کمال نرسانیده است پس در اثر فکر و توجه بنفس ناطقه مجرد خود را با وصاف جمال و جلال و کل الحسن و الکمال خواهد شناخت و باز فرمود (من عرف نفسه فقد انتهى الى غاية كل معرفة و كل علم) هر که خود را شناخت خدا را شناسد و چون خدا را شناخت بمعرفت کل الوجود و حقیقه الكل نائل گردید و بالنتیجه بهر علم و معرفت راه یافتند است .

۶ (کلمة) قال ع (المعرفة نور القلب) (المعرفة الفوز بالقدس) معرفت خدا نور و روشنی دل است و نیل و استفاضه از عالم قدس (شرح) یعنی معرفت و شناسائی خدا را روشن بانوار و اشراقات الهی گرداند کسی که خدا را شناخت همیشه دلش روشن خاطرش چون باغ و گلشن بیاد حق شاد است و دایم بافاضه فیض از عالم قدس محظوظ بهره مند است .

۷ (کلمة) قال ع (من عرف الله منع فاه من الكلام و بطنه من الطعام و عنى نفسه بالقيام والصيام) هر که خدا را شناخت دهان را از کلام و شکم را از طعام غیر ضروری میند و پیوسته نفس را رنج بنماز و روزه و طاعت برای راحت ابد خواهد داد (شرح) یعنی کسیکه خدا را شناخت لازمه معرفتش امور است که از آن جمله زبان از کلام

بیهوده و عبث نگاه میدارد و سخن جز بحق نگوید والا بذکر خدا و علم هدایت خالق لب نکشاید دیگر شکم را از طعام والوان گوناگون اشربد و اطعمه و لذات نفسانی منع میکند و جان خویش را در راه طاعت خدا بقیام در نماز و امساک روزه برای صفای روح برنج و تعب میاندازد و شب و روز میکوشد که بر مقام معرفت و قربش بخدا بیفزاید (وقفنا لله تعالی).

۸ (کلمه) قال ۴ (اعرف الناس بالله سبحانه اعذرهم للناس وان لم يجد لهم عذرا) فرمود هر کس خدا را بهتر شناسد عذر مردم را هر چه کنند بهتر می پذیرد هر چند بر آنان عذری نداند (شرح) یعنی یکی از اوصاف خدا شناسان آنست که هرگز زبان بعیجوئی و بدگفتن بخاق نکشایند و کسی را ملامت در کاری نکنند و عذر او بپذیرند و توبه گنه کاران را بدرگاه خدا مقبول و امید عفو بر همه روا دارد همه نیک و بسد مردم را مشمول عنایت و رحمت ناهنهای حق تواند دانست و هرگز بغض و عداوت از خلق در دل ندارد و ابدأ تحقیر و توهین بکس روا ندارد زیرا.

خلق را چون آب دان صاف و زلال و اندر او تابان صفات ذوالجلال و همه کس را معذور در مرائب وجود و سر قدر شناسد و نزد خدا قابل رحمت و اسبمه و الطاف بی نهایت شمارد و بزبان عشق چون الهی سراید

(گر برق رحمت زنده بر خرمن عاصیان ترسم که ابلیس دون آهنگ رضوان کند) و خود را بهتر از کسی نپندارد و بمردم نظر اشفاق و ترحم کند و اگر کسی را در گناهی مستغرق دید باو نصیحت و نکوهش از شفقت میکند نه خشم و ملامت و براو مغفرت از خدا میطلبد زیرا خدا را شناخته که او را رحمت و اسعماست (و رحمتی وسعت کل شیئی) پس نتیجه خدا شناسی اشفاق و ترحم و مهربانی و عذر پذیری نسبت به نیک و بد خلق خواهد بود.

۹ (کلمه) قال ۴ (اعلم الناس بالله اکثرهم له مسئلة) هر که خدا را بهتر شناسد از او بیشتر مسئلت نماید (شرح) در کلمه دیگر حضرت فرمود (چیزی نزد خدا محبوب تر از آن نیست که بندگان از او حاجت خود را طلب کنند) یعنی هر کس خدا را شناخت

داند که زمام تمام امور عالم بدست اوست و غیر حق را کاری بدست نیست و قدرتی بدون مشیت حق بر چیزی ندارد پس هر حاجت جسمانی و روحانی دارد و بخواهد آرد و بدو گاه خدا دست مسئلت دراز کند و چون وجود جمیع خلق را محتاج بلطف حق داند و خدا را غنی و توانای مطلق شناسد (وان الله لهو الغنی الحمید) (و ما یفتح الله للناس من رحمة فلا ممسک لها و ما یمسک فلا مرسل له) درمی که خدا بروی بنده بگشاید کسی نتواند بست و دریکه بست کس نتواند گشود لذا بنده حق هر چه میخواهد از خیرات و سعادات دنیا و عقبی از کسی غیر حق نمی طلبد و همه حوائج کلی و جزئی خود را از خدا بسیار مسئلت میکند و میدانند از هر کس حاجتی بخواهد پیش او خوار میشود مگر خدا که هر چه بنده بیشتر از او حاجت خواهد آن بنده نزدش عزیز تر شود و این معنی را حضرت در کلامه فرمود قریب باین عبارت (اکثر طلب الحاجة من الله یعزک و من الناس ینذلک)

سؤال بسیار از خلق موجب ذلت شود و از خدام واجب عزت است پس هر کس خدا را بهتر شناخت بیشتر از او سؤال حاجت میکند چون همه درها را بروی خود بسته میدانند جز در گاه لطف بی حساب و رحمت و اسعه الهی

۱۰ (کلمة) قال ۴ (معرفة الله اعلى المعارف) فرمود ۴ معرفت خدا بالاترین معارف است (شرح) یعنی بهتر و عالی ترین حکمت و معرفت ها شناختن خداست زیرا علوم و معارف را هر يك درجه و رتبه ایست و علمی اشرف از علم دیگر و معرفتی بالاتر از معرفتی است و اشرفیت علم بواسطه اشرفیت وجود معلوم است یا اتقن و اظهریت برهان یا افضالیت غایت است و باین هر سه وجه علم الهی و معرفت خدا اشرف و اعلائی علوم است اما از جهت موضوع این علم اعلی و اکمل است زیرا موضوعش وجود حق و صفات کمالیه و افعال و شئون آناری اوست و معلوم است که این موضوع اشرف و اعلائی تمام موضوعات علوم است لذا حکمای الهی فرموده اند علم حکمت الهی چون موضوعش وجود حق و صفات و افعال و کیفیت صنع و ابداع حضرت احدیت است پس اعلائی علوم و معارف است و (و من یوتی الحکمه فقد اوتی خیراً کثیراً) هر که بحکمت الهی معرفت یافت بخیر و سعادت بسیاری شمار رسیده است اما از جهت برهان برهان این علم وجود کامل فوق الکمال

خداست پس انم و اظهر و اتقن برهانست چون وجود حق از فطریات است امیر المؤمنین فرمود (اعرف الله بالله) و (دل علی ذاته بذاته) برهان او وجود و انوار و اشراقات خود اوست خدا را بخود او که هستی صرف است باید شناخت (اولم یکف بربك انه علی کل شیئی شهید)

آفتاب آمد و دلیل آفتاب گردلیمی خواهی ازوی رخ متاب

(انت الذی اشرفت الانوار فی قلوب اولیائک حتی عرفوک و وحدوک) تودر دل

خاصان و دوستان انوار جمال خود را اشراق کردی تا تورا شناختند و موحد شدند.

پس خدا را دلیل و برهان خداست که وجودش فطری و بدیهی است هر چند کنهش ناپیدای ابدی است و در هیچ عالم برهانی ازین روشن تر نیست که بواسطه نور وجود الهی بر چشم بصیرت دلهای پاکان عالم پدیدار است .

جمال یار ندارد حجاب و پرده ولی غبار راه نشان تا نظر توانی کرد

اما از حیث غایت معلوم است که حکمت الهی که غایتش معرفت الله است

اشرف و اعلاى امور است که غایت الغایات اوست (یا غایت آمال العارفين)

مقاله دوم در توحید خدا و اخلاص بدر گاه الهی عز سلطانه

۱ (کلمة) قال ۴ (من و حد الله سبحانه لم يشبهه بالخلق) آنکه خدا را بوحد

انیت و یگانگی شناخت او را در هیچ وصف بخلق مشابه نداند (شرح) یعنی موحد واقعی بکلی خدا را از اوصاف خلق منزّه و مبرا داند و او را بی مثل و مانند شناسد (لیس کمثله شیئی) زیرا آنچه دارای صفات خلق است مانند خلق محتاج است و خدا غنی مطلق است خلق ذات و صفاتشان همه دستخوش فنا و زوال و حاجت و نقص است و خدا ذاتی است ازلی و ابدی و غنی در ذات و هیئات ذات و نعوت و صفات است و صفاتش همه عین ذات مقدسه است بخلاف خلق که در وجود ذات محتاج و در صفات و کمالات نیازمند بغیرند .

۲ (کلمة) قال ۴ (التوحید حياة النفس) توحید و یگانه شناختن خدا حیا:

نفسی ناطقه است (شرح) یعنی تا انسان بنور معرفت خدا و توحید ذات و صفات حق

جانش روشن نگردد بمقام روح انسانی نرسیده و هنوز زنده بحیاء حقیقی نگردیده است در دیوان منسوب بحضرت مولی علیه السلام است .

وان امرء لم یحیی بالعلم میت و ابدانهم قبل القبور قبور
 کسی که زنده بنور علم و معرفت نگردد مرده است و بیش از آنکه بقبر داخل شود
 بدنش قبر جان مرده اوست و نیز فرموده هر کس خدا را فراموش کند خدا او را از نفس
 ناطقه خود غافل سازد و چشم بصیرت قلبش کور شود و هر کس بیاد خدا باشد خدا قلبش
 را زنده و عقلش را نورانی گرداند و شعر اشاره بآیه مبارکه است (نسوا لله فانساهم انفسهم)
 یعنی هر کس خدا را فراموش کرد از جان خویش و کسب سعادت ابدی خود فراموش
 کند و همه بتن پروری و خدمت بدن حیوانی پردازد که لازمه اش مرگ روح و فنای
 نفس ناطقه قدسیه باشد که حق فرمود (فدا فلیح من زکیها و قد خاب من دسیها) رستگار
 شد هر که روح خود را تربیت و تکمیل بعلم و عمل کرد و زینان کرد و فاسد گردید
 هر کس که بتن پروری از تربیت روح اهمال و اعراض کرد پس توحید و علم و معرفت
 الهی زنده کننده حقیقی روح انسان است .

۳ (کلمة) قال ۴ (التوحیدان الاتوهمه و العدل ان لاتهمه) توحید آنستکه
 خدا را دروهم و اندیشه نیابوری و عدل آنکه خدا را بظلم و کار قبیح متهم نگردانی
 (شرح) یعنی موحد حقیقی که خدا را بیگانگی و یکتائی شناخته میداند که خدا
 بفکر و عقل و وهم و اندیشه خلیق نمیکند و برتر از حد ادراک جمیع خلائق است
 (حتی ملائک و انبیاء و اولیاء) پس موحد میداند که هر چه دروهم و خیال در آید مخلوق
 است چنانکه امام صادق ۴ فرمود .

(کلمه) میز تموه فی اوهاکم فی ادق معانیه فهو مخلوق مردود الیکم الخ) هر چه
 دروهم و اندیشه آید مخلوق است در کلمه دیگر حضرت فرمود (لاتقدر غظمه الله علی
 قدر عقلک) عظمت خدا را بقدر عقل خود قیاس مکن که او بزرگتر از حد و وصف عقل و
 ادراک است دعای رسول اکرم است (یا من لا یعلم ولا یدری ما هو الا هو).

۴ (کلمة) قال ۴ (لن تتصل بالخالق حتی تنقطع عن الخلق) فرمود علیه السلام تا از خلق

منقطع نشوی بخدا و اصل نخواهی شد (شرح) یعنی در مقام علم ناخدا را منزله از اوصاف ، اطوار خالق شناسی و او را برتر از حدود ماهیت ندانی و بالاتر از حد توصیف و تصویننداری بمعرفت او نرسیده‌ای و در مقام عمل هر گاه از کلید خلاق چشم‌پوشی و جز خدا بی‌چ کس توجه نکنی ندر عبادت نه در حاجت و همه عالم را در مقابل خدا از نظر بیندازی آن‌گاه خدا را واقعا شناخته‌ای (عظم الخالق فی انفسهم فصغر مادونه فی اعینهم) آنکس که خدا را شناخت از عظمت خدا هر چه غیر خداست همه در نظرش کوچک و ناچیز است و در نتیجه منقطع از خالق شود تا بخالق راه یابد .

ه (کلمة) قال ٤ (قلوب العباد الطاهرة - مواضع نظر الله سبحانه فمن طهر قلبه نظر الله اليه) دل‌های پاک بندگان خدا محل نظر و عنایت خداست پس هر کس دل را پال از هوا کرد خدا باو نظر افکند (شرح) یعنی عنایت خاص ازلی حق و توجه مخصوص حضرت احدیت بدلهائی است که پاک از هوا و منقطع از غیر خدا باشد و بتنهائی که هوا نفس می‌تراشد همه را بشکند و دل را پاک از توجه بعالم آفل باطل الذات کند و خلیل و اولی (لاحب الایمان) گوید .

آن دل شایسته نظر خاص خداست و چنانکه حضرت ٤ فرمود (كما ما شغلك عن الله فهو صمك) هر چه از خدا باز دارد تو را آن بت است و بت رجس و پایا است (فاجتنبو الرجس من الاوثان) پس دلهائی که از صفات حیوانی و شیطانی منزله و طاهر از لوث خود بینی شد و از هر چه غیر رضای اوست پاک گردید و بکلی شوق و عشق انس و طاعت و محبتش خالص لله و مختص بآن محبوب و معشوق مطلق شد چنان پال دلهای لایق نظر و توجه خداست و التفات و عنایت خاص حضرت احدیت و خلاصه هر دل که از مقام تجلیه و تخلیه و تحلیه بمقام فنا در حق رسید و در مقام تجلیه شرع الهی را که حضرت در کلمه دیگر فرمود (الشریعه ریاضة النفس) امثال کرد .

(واجب را عمل کرد و حرام را ترك) و در مقام تخلیه از صفات رذیله کبر و غرور و بخل و حسد و کینه و عجب و خود بینی منزله گشت و در مقام تحلیه متصف بصفای ملکوتی و متخلق باخلاق الله گردید و در مقام فناء افعال و اوصاف و ذوات ممکنان

را در افعال و صفات و ذات حق فانی و هالك يافت و معنی (كل شيئى هالك الاوجهه) را شهود کرد آن دل پاك از ما سوا الله و بمقام مشاهده خدا نائل گرد آری لازمه نظر خدا ببنده عارف فنا و استغراق عارف در شهود خداست (رزقنا الله و اياكم).

۶ (كلمة) قال ۴ (ما و حده من كيفه و لاحقيته اصاب من مثله و لا يابه عنى من شبهه و لا صدمه من اشار اليه و توهمه) حقيقت توحيد را نيافته آنكه بر خدا مثل و مانندى قابل شود يا خدا را بچيزى شبیه داند و غنى و نامحدودند است هر كه او را با اشاره حسى يا عقلى محدود سازد (شرح) يعنى عارف بتوحيد خدا چنانكه در كلمه سابق بيان شد خدا را نامتناهى و فوق نامتناهى داند و عقل و فكر و اندیشه محدود خود را از فهم كنه ذات نامحدود او معزول و عاجز شناسد و از اشاره او كم و كيف و حد و مثل و شبه و مانند آن ذات بى مثل و مانند را منزّه داند زيرا

آنچه پیش تو غیر از آن ره نیست	غایت فکر تو است الله نیست
مـاعر فناك - حق معرفتك	میسراید زبان روحی سرا
خود ندیدستش و نخواهد دید	چشم - حق بین سرما او حی

يعنى آنكس كه عقل اول است و رسول خاتم و صاحب مقام (ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى) كه اعلا ترين رتبه ممكن است در مقام معرفت خدا اظهار عجز کرده و (ماعر فناك حق معرفتك) میسراید و (سبحانك لا احصى ثناء عليك) در دعایم گوید پس کلیه موجودات از ملائكه مهیمن گرفته تا سایرین همه از معرفت بكنه ذات احدیت معزول و محرومند اما تمام موجودات هم دارای مرتبه از معرفت خدا خواهند بود و باید یا بنظر در وجود بافكر و نظر در آیات آفاقی و انفسی مقام معرفت خود را هر چه بتوانند تکمیل کنند كه درجات بهشتی (هر بهشتی) تابع درجات معرفت است .

۷ (كلمة) قال ۴ فى توحيد الله (ليس فى الاشياء بوالج ولا عنها بخارج) نه خدا در اشیاء داخل است و نه از آنها خارج (شرح) يعنى ذات يكتنا و يگانه خدا با آنكه بانام موجودات و مقوم کلیه حقایق وجودیه است داخل در عالم است و خارج از عالم، از چیزی بطور مبیانیت خارج نیست و در چیزی بنحو حلول داخل نیست بعبارت دیگر خدا در حدود و ماهیات اشیاء داخل نیست و از وجود و حیث نورانیت عالم هم خارج نیست (عالم

ز توهم تهی و هم پر) پس نور و جبهش که تجلی فعلی اوست با تمام موجودات (و هو معکم اینما کنتم) چون ذات بحت بسیط الحقیقه است و کل الاشیاء و لیس بشیئی منها در هیچ تعین وحد و ماهیت نمی گنجد و مقوم تمام موجودات است و محیط بکلیه وجودات و در هر مکان آن لامکانی حاضر و از کلیدامکنه خارج است.

۸ (کلمة) قال ع (الاخلاص عبادة المقرین) اخلاص در عمل عبادت بندگان مقرب خداست (شرح) یعنی اخلاص در عبادت که هیچ شائبه شرك و ریا در او نباشد و در او هوای نفس هیچ مداخله نکند و جز رضا و خوشنودی حق در آن عمل هیچ منظوری نداشته باشد (انما نطعمکم لوجه الله) صرف باشد آن عبادت بندگان خاص و مخصوص مقربان درگاه الهی است که آن مشتاقان حق در عملشان شوق بهشت و خوف دوزخ هم مداخله ندارد و تنها نظرشان در کار بمیل و رضای معشوق است مانند علی علیه السلام و خاصان شیعیان که میل آنها فانی در میل خداست (و ما یسألن الا ان یشاء الله).

(جز بمیل حق نجنبند میل من نیست جز عشق احد سرخیل من)
و این مقام اخلاص که در اول خطبه حضرت فرمود کمال توحید اخلاص است لازمه توحید خاص الخاص و معرفت اولیاء خداست که غیر خدا را عدم انگاشتند (آتشی از عشق بر افروختند) (پختند و خام دو جهان سوختند).

۹ (کلمة) قال ع (الاخلاص اعلی الایمان) اخلاص بلند پایه ترین مقام ایمان است (شرح) یعنی ایمان بخدا را امر انبی بسیار است تابع معرفت و چون معرفت و توحید کامل گردد انسان بمقام اخلاص در عالم و عمل فائل شود بنابراین عالی ترین رتبه ایمان و معرفت که اخلاص خواهد بود که اخلاص تا آنجا رسد که غیر خدا موجود حقیقی نبیند و در آنحال شرک و ریا در کارش ابدأ تصور نشود.

۱۰ (کلمة) قال ع (السعید من اخلاص الطاعة) سعادت مند آنکس است که طاعت خدا را خالص برای خدا بجای آورد (شرح) یعنی سعادت حقیقی آنستکه مطلوب انسان از طاعت خدا خود حق و شهود جمال الهی باشد و چنانکه در کلام حضرت علیه السلام (بل وجدتك اهلاً للطاعة) عشق خدا موجب عبادتش گردد نه عشق بهشت یا خوف دوزخ یا

اغراض دیگر پس انسان بسعادت حقیقی آنکه رسد که مطلوبش خدا و معشوقش شهود جمال آن حسن آفرین است.

مقاله سوم

(ایمان بخدا و عالم غیب مافوق الطبیعه)

۱ (کلمه) قال ۴ (الایمان معرفة بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالارکان) ایمان سه چیز است معرفت خدا بقلب و اقرار بزبان و عمل جوارح (شرح) یعنی ایمان تنها لفظ و حرف بر زبان نیست بلکه حقیقت ایمان اول معرفت و شناسائی خداست بقلب و باطن ذات (قلب المؤمن عرش الرحمن) برای آنست که خدا را بقلب مشاهده میکند پس ایمان اول معرفت و شهود خداست بچشم قلب و مطابق قلب بر زبان نیز جاری سازد تا خالق را هم بدایمان دعوت کند که چون زبان باقاب مطابق شد سخن مؤثر خواهد بود (الکلام اذا خرج من القلب دخل فی القلب و اذا خرج من اللسان لم تتجاوز الاذان) سخن کز دل برون آید نشیند لاجرم بردل و اگر بزبان تنها بود بگوش میرسد و بدل نمیرسد و آنگاه که قلب و زبان مطابق شد.

باز عمل بارکان هم شرط ایمان است یعنی باید مطابق قلب و زبان هر عمل نیکو که بجسم یا بمال او مربوط است اعضای او باید بحکم ایمان بجای آرد مانند نماز و روزه و انفاق مال و جهاد در راه دین و غیره تا بمقام ایمان برستی و حقیقت نائل شود و اگر ایمان در قلب نبود منافق است و کافر و اگر در قلب بود در زبان و در عمل و ارکان نبود مؤمن است اما فاسق و مقاهش در ایمان ضعیف است و هر گاه هر سه مقام بود ایمان کامل باعدل و تقوی است و معتزلیان بین کفر و ایمان فاسق را واسطه دانند نه مؤمن و نه کافر شمارند و ما امامیه فاسق را مؤمن معصیت کار دانیم و قابل توبه و دخول بهشت شناسیم.

۲ (کلمه) قال ۴ (ما آمن بالله من قطع رحم)

فرمود ایمان بخدا نیاورده است کسیکه قطع رحم کند.

(شرح) یعنی هر کس با رحم و خویشاوندان و خاندان خود طریق مواسلت و محبت ننویسد بلکه از ارحام خود کناره گیرد و با آنها جور و ستم روا دارد آنکس بخدا ایمان ندارد

که خدا در قرآن فرماید.

(فاتحوا لله الذی تسائلون به والارحام) خدا ترس باشید که از آن سؤال شوید و ارحام را رعایت کنید و قطع رحم زندهارمکنید آنکس که با ارحام و خاندان و خویشان خود محبت نکند (بادشمنی کند) از حکم فطرت بیرون است چون محبت خویشان حکم فطرت انسان است و هر که از حکم فطرت بیرون رود از معرفت و ایمان بخدا که (دانش حق ذوات را فطری است) بی بهره ماند زیرا فطرتش از انسانیت منحرف و منسلخ است و در فطرت منحرف از انسانیت خداشناسی و ایمان وجود ندارد و جای دیگر فرموده (لایمان لمن لاعقل له) یعنی آنکه عقل فطری نداشت ایمان بخدا ندارد نتیجه آنکه هر کس قطع رحم کند یا بی ایمان یا البته ضعیف الایمان است و هر که را نور ایمان است صلح رحم کند بلکه بعالم نبات و حیوان نیز احسان کند که علاوه بر نوع انسان که بنی آدم اعضای یکدیگرند حیوان و نبات هم خویشان انسان با علم و ایمانند.

۳ (کلمة) قال ۴ (ثلاث من کن فیہ فقد اکمل الایمان العدل فی الغضب والرضا والاقتصاد فی الفقر والغنی واعتدال الخوف والرجا) سه و صفت در انسان دلیل کمال ایمانست . یکی آنکه با دشمن و دوست غضب و خوشنودی او را از عدالت بیرون نبرد دیگری در حال فقر و غنا اقتصاد و میانه روی را رعایت کند دیگری از خدا خوف و امیدواریش معتدل و مساوی باشد (شرح) ایمان انسان آنگاه کامل باشد که.

اولاً با خلق اگر دوست و یا دشمن است حب و بغض شخصی نداشته و مالکة عدالت و خلق انصاف را حفظ کند و در مقام حکم در حق دشمن و دوست بعدل قضاوت کند که جور بدشمن و طرفداری از دوست بحکم هوای نفس نقص ایمان و خلاف وجدان و دور از طریق خدا پرستی است.

و ثانیاً با خود در حال فقر و غنی معتدل باشد نه فقر او را بدنامت و ثلثات افکند و نه غنی و ثروت او را باسراف و عیاشی و شهوت رانی کشاند.

و ثالثاً با خدا خوف و امیدش مساوی باشد نه خوف از امید از زون و نه امید

از خوف که اگر خوفش کمتر از امیدواری بخدا شد بسا نفس جرأت کند خصوص دوران جوانی که شهوت و غضب قوی است و تجری نفس بفریب اینک که خدا را رحم الراحمین است (عفو خدا بیشتر از جرم ماست) او را بوردطه عصیان کشد و اگر خوفش بیش از امید باشد بسا نفس از راه شدت خوف او را از توجه بر رحمت و اسعه بی نهایت خدا غافل کند و بحال ناامیدی و یأس از رحمت خدا که بزرگترین گناه است در اندازد در صورتیکه امید بر رحمت الهی موجب شوق و رغبت بکار نیکو گردد و روح را منبسط و شاد خاطر نگاه دارد پس باید اهل ایمان در خوف و رجاء معتدل باشند .

در کلمه دیگر حضرت فرموده (خُف رَبِّكَ وَارْحِ رَحْمَتَهُ تَوْمَنَّاكَ مِمَّا تَخَافُ وَيُنَالُكَ مَا رَجَوْتَ) از قهر خدا بترس و بر رحمتش امیدوار باش تا خدا از هر مخوفی تو را ایمن سازد و بهر چه امیدواری نائل گرداند و در اواخر عمر و سنین پیری در اخبار است که غایب امید بر خوف پسندیده است چون شهوت و غضب ضعیف شده و هنگام انتقال از این عالم فرارسیده است بهتر است که بنده امیدش بر رحمت نامنتهای خدا بیشتر باشد تا بارضا و شوق باقای حق از جهان رود تا به باغ رضوان شتابد .

۴ (كَلِمَةٌ) قَالَ ۴ (الایمان شجرة اصلها الیقین و فرعها التقوی و نورها الحیاء و ثمرها السخاء) ایمان بخدا در مثل درختی است که ساقه آن یقین است و شاخه اش تقوی و شکوفه اش حیاء و میوه اش سخاوت است .

(شرح) حضرت ایمان بخدا را بدرختی مثل زده و اصل آن یعنی ساقه و ریشد و ذات آن درخت مقام یقین بمبدء و معاد است که بی هیچ شك و ریب خدا و قیام بر اعتقاد باشد تا بهیچ تشکیک از این عقیده بیرون نرود (الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا) تنزل علیهم الاملائكة) و تمثال نبات در ایمان را فرمود ۴ (المؤمن كالجبل الراسخ لا یزعزعه القواصف) مؤمن مانند کوهی استوار است و هیچ باد فتنه و حوادث عالم او را از جای حرکت نتواند داد اما شاخه درخت ایمان تقوی داشتن است از هر چه عمل زشت و کار نارواست بلکه مقام عالی آن تقوای از هر لذت و خوشی جزاقت لغای خدا و شهود آن معشوق کل الحسن یکناست اما شکوفه آن درخت که زینت و جمال اوست فرمود حیاء از خود

و خدا و خلق است کاری که خود بالوجدان زشت میدانند نکنند و از آنچه خدایهی کرده شرم کند و کار حرام را بی حیائی و جسارت بخدا شمارد و بر خلق هم کار بد خود را مستور دارد و از تجاهر بعصیان شرم کند که اگر فسق و گناه پنهان را آشکار کند موجب پرده دری و خرابی جامعه و فساد و جرات مردم بعصیان شود اما میوه درخت ایمان فرمود سخاوت نفس است و سخاوت نه تنها احسان بفقیران و مستمندان است بلکه ملکه سخاوت بحقیقت قوه ایست از آثار علو نفس و بلندی همت که لازمه اش آنستکه انسان از جان و مال براه خدا و احسان بخلق خودداری نکند و در آنچه خیر و صلاح مقام انسانی است بامر حق و رأی عقل کامل مال و جان را باسانی بذل تواند کرد بلکه از احسان هر گونه احسانی بخلق جهان لذت برد و به میل و شوق و رغبت قلمی بخلق احسان کند و عالی ترین مرتبه سخاوت (انما نطمعکم لوجه الله است) که ایشار باشد یعنی با وجود احتیاج خود به چیزی آنرا برای خدا بخلق عطا کند و فقنا لله تعالی.

ه (کلمة) قال ۴ (اصل الایمان التسلیم لامر الله)

اصل و اساس ایمان بخدا تسلیم امر خدا شدنست.

(شرح) یعنی حقیقت ایمان بخدا آنستکه انسان در اثر عبادات و طاعات و مجاهدات بانفس بمقام تسلیم و رضا نائل شود و در معرفت حق بدان مقام رفیع رسد که سراپای فانی در اراده خدا گردد. لذا حضرت در حدیث کمیل بعد از فنا و بقا که عالیترین مقامات نفس است فرمود (لها خاصیتان الرضا و التسلیم) مقام رضا و تسلیم خاصیت نفس کلیه الهیه است که اشرف و اعلائی نفوس قدسیه است و بنا بر این اصل ایمان اینجا مراد کمال و حقیقت ایمانست که برای نفوس کلیه الهیه حاصل است و ملازم مقام رضا و تسلیم است که انسان عارف پس از طی جمیع مقامات سلوک بمقام رفیع رضا و تسلیم میرسد پس عارف هر گاه از مراتب ابتدائی که تجلیه و تخلیه است و متوسط که تخلیه بصفات کمال است در گذشت و بمقام عالی و اغلی نائل شد که مقام فناست فنای (افعالی و صفائی و ذاتی که محو و طمس و محق است) آنجا بمقام رضا و تسلیم بلطف خاص حق نائل گردد و برخی چون

حکیم سبزو ار مقامات کلی سلوک را بترتیب چنین ذکر کرده‌اند ،

مقام (۱) ایمان و مقام (۲) توبه عام و خاص و اخس (توبه از گناه توبه از ترك اولی توبه از توجده بغير خدا) مقام (۳) تقوی که آنرا نیز سه مرتبه است (تقوای از حرام تقوی از لذت بمباح تقوای از غیر لذت شهود حق) و مقام (۴) صدق و انابه (۵) و مقام مراقبه (۶) و محاسبه (۷) و مقام (۸) توکل و مقام (۹) رضا و آخرین مقام تسلیم (۱۰) که عارف در این مقام ابدأ بر خود یابر غیر چیزی از حق نخواهد و هرگز اعتراض بر فعل حق ندارد و بهره پیش آید مبتهج و خوش است هرگز چرا چنین شد یا چنان نگویید چرا سالم یا مریض با فقیر یا غنی چرا سرد یا گرم است ابدأ نگویید که چون و چرا در کار حکمت ازلی خلاف مقام رضاء است.

(چون و چرا را بهل که در عشق از عاشقان چند و چون روانیست)

این گفته مرئض است بنیوش خوشتر ز گفته مرئضی نیست

جز آنچه خدا خواهد چیزی در نظام کلی و نظام شخصی نخواهد بلکه بهتر از آنچه هست نداند این مقام رضاء و تسلیم حقیقت و غرض اصلی و مقصود نهائی ایمان است
رزقنا الله تعالی

(کلمه) قال ۴ (من اعطی فی الله و منع فی الله و احب فی الله و ابغض فی الله فقد استكمل

(الایمان)

هر کس عطای او برای خدا منعیست برای خدا و دوستیش برای خدا و دشمنیش

همه برای خدا باشد چنین کس ایمانش بمرتبه کمال رسیده است

(شرح) یعنی آنکس که از میل و هوای خود بکلی خالی شد و به زبان

حقیقت گفت،

(فانیم از خویش و موجودم بحق شد لباس هستیم یکباره شق)

(نیست از خود هستم از دلداری خود چونکه جان کردم فدای یار خود)

(نیست از من جنبشی از ذات من اوست در من دم بدم جنبش فکن)

آنکس متخلق با اخلاق الله است بلکه فانی فی الله و عطا و منع و حب و بغضی از

خود ندارد

(چون از وجود خود چوئی گشته تهی نیست از غیر از خدایش آگهی)

پس چنین کس در ایمان بخدا که مرانیش بسیار است بمقامات عالی رسیده است
 ۷ (کلمة) قال ۴ (طوبی للزاهدین فی الدنیا الراغبین فی الآخرة) خوشا بر حال
 زاهدان در دنیا و راغبان و مشتاقان بعالم آخرت

(شرح) یعنی سعادت مند و سرافراز ابد کسی است که عالم دنیا را شناخت و لذات
 زائل و ناقابل او را از نظر انداخت و پرده موهومات و خیالات عالم پست مادی را بردرد
 تا حجاب توجهش بعالم اعلائی آخرت نگردید و بحکم فطرت روح که از عالم امر و نشئه
 تجرد است و وطنش آنجاست که (قل الروح من امر ربی) دائم بدل مشتاق وطن اصلی خویش
 است و ذکر و فکرش در جهان مافوق طبیعت مشغول است

حضرت فرمود خوشا بر حال چنین نفس قدسی که بازهد و تقوای حقیقی مشتاق
 جهان جاودانی و عاشق بهشت لقای الهی است

۸ (کلمة) قال ۴ (طوبی لمن ذکر المعاد و اکثر من الزاد) خوشا بر حال آنکس

که بیاد معاد و عالم آخرت باشد و زاد و توشه بر این سفر بسیار بر دارد
 (شرح) یعنی سعادت مند کسیست که در دنیا چنان غرق نشود که بکلی از آخرت
 و مرگ و مابعد مرگ که جهان ابدی است فراموش کند مانند دنیا پرستان غافل نادان
 بلکه بیدار کار آخرت باشد و از دنیا بسیار زاد و توشه برای سفر معاد بردارد و هر چه
 میخواهد ذخیره کند برای آن جهان خود ذخیره کند که تأمین آئینه همانست که برای
 خود در جهان ابد فرستاده و الا این عالم بی ثبات بی قرار بهیچ چیز از مال و جاهش
 تأمین آئینه نتوان کرد چون آئینه حتمی این عالم انتقال و مرگ و رفتن از این عالم پست
 مادی بجهان روحانی است و بهشت جاودانی پس خوشا بر حال آنکه جهد و کوشش
 کند و از علم و عمل صالح زاد و توشه برای سفر خود که بارگاه شهود حق و دار رحمت
 و لقای خداست بردارد و روح خود را بنقش و نگار عالم ماده نferود

(بیاره فروش بدنیا که بسی سود نکرد آنکه یوسف بزرناسرء بفروخته بود)

(گر دوست ببرد و کون بفروشی یوسف بچوی دهی زیانکاری)

خاری که بروید از بیابانش در دیده عاشق است گلزاری
 دانی که الهی از چه مینالد از دست فراق ماه رخساری
 ۹ - (کلمة) قال ۴ (نعم دلیل الايمان العلم) راهنمای نیکوی ایمان
 علم است.

(شرح) اینجا و بسیار مواضع دیگر حضرت مردم را بعلم ترغیب و تشویق فرموده
 و علم را بهترین راهنمای ایمان بخدا شمرده و در آیات و اخبار بسیار فضیلت مقام علم
 و علمای حقیقی که علامتشان خشیه الله است مذکور و مردم را بعلوم آسمانی و معارف
 الهی که علم حقیقی است دعوت فرموده از آن جمله اینجا فرمود بهتر دلیل ایمان
 علم انسان است که شخص جاهل یا عاقل ایمان یا ضعیف ایمان است از آن جمله فرموده
 (العلم محیی النفس) علم زنده کننده انسان است .

(العلم افضل الشرف) (العلم اعظم كنز)

علم بهترین شرافت و بزرگترین گنج است و فرمود.

(العالم حی بین الموتی و الجاهل میت بین الاحیاء) (اولو العلماء لسائر الناس کالمهاتم)

(طالب العلم حبیب الله) (العالم افضل من الصائم القائم الغازی فی سبیل الله)

(العلماء ورثة الانبیاء) (نوم العالم افضل من عبادة الجاهل) و حدیث کمیل العلم خیر من المال الخ

و بسیار اخبار دیگر و البته مراد از علم علوم الهی معرفت النفس و علم به مراسم عبودیت

و حقایق و احکام وحی و رسالت است که چنانچه علوم صناعتی را هم که نظام عالم بدان محتاج

است ائمه طاهرین بسیار ترغیب فرمودند. و علماء واجب کفائی دانستند

۱۰ (کلمة) قال ۴ (من كان الآخرة همه كفاها الله همه من الدنيا ومن اصلاح سریره

اصلاح الله علانیته و من اصلاح فیما بینته و بین الله اصلاح الله ما بینته و بین الناس) فرمود.

هر که همهت و توجهش بکار آخرت باشد خدا کفایت مهمات دنیای او را خواهد کرد

و هر کس باطن خود را اصلاح کند خدا ظاهرش را در بین خلق نیک و صالح میگرداند تا

همه او را بنیکوئی یاد کنند و زبان بذر خیرش گشایند (بشرح محتاج نیست)

مقاله چهارم

(علامات و صفات اهل ایمان و مراتب یقین و اوصاف پاکان)

۱ (کلمه) قال ۴ (من وثق بالله توکل علیه) هر کس بخدا و نوق و یقین دارد بر

او در کارها توکل کند.

(شرح) صفات اهل یقین توکل و تسلیم و رضاست و انس و محبت و عشق و ووله و حیرت

در جمال و جلال خدا.

۲ (کلمه) قال ۴ (من دلایل الایمان الوفاء بالسهد) یکی از دلائل ایمان و علائم مؤمنان

حقیقی وفای بعهده کردن است.

(شرح) یعنی دلیل ایمان شخص آنستکه باهر که عهد بست بآن عهد وفا کند و

بقول و عقد و بیمان با خدا و خلق و فادار باشد با خدا که در عالم (الم عهد الیکم یا بنی آدم ان

لا تعبدوا الشیطان) عهد بسته وفا کند و عشق و محبت بطاعت او داشته از اطاعت شیطان انس

و جن متنفر باشد و نیز وفا با خلق در تمام قول و عقود و زواج و شرکت و معاملات که فرمود

(او فوا بالعقود) هرگز نقض عهد نکند و خیانت و مکر و خدعه روا ندارد و بعهده روز است

که فرمود (الست برکم) وفا کند چنانکه در آن عالم تجرد بوحدانیت خدا اقرار کرد و

بطاعت حق عهد بست در این عالم و فادار و استوار باشد.

۳ (کلمه) قال ۴ (لا ایمان لمن لا امانه له) هر که امانت نداشت ایمان ندارد

(شرح) هر که ایمان بخدا دارد در امانت خیانت نمیکنند زیرا سبب آنکه کسی

بمال و عرض و ناهوس و ودایع و اسرار مردم که نزد او امانت است خیانت میکند طمع و

حرص اوست بمال و آمال و اغراض شهوانی و ایمان حقیقی بخدا که در شخص وجود

داشت او را بنور معرفت و ایمان از صفت پست طمع و حرص دنیا و شهوات نفس خبیث

منزه گرداند و بالنتیجه از پلیدی و پستی خلق رزبله خیانت حفظ شود پس آنکه امانت ندارد

یابی ایمان یا ضعیف الایمان است.

۴ (کلمه) قال ۴ (لا ایمان افضل من الاستسلام) ایمانی نیکوتر از تسلیم فرمان خدا

بودن نیست.

(شرح) مراتب ایمان مختلف است مانند نور که از خورشید تا نور چراغ همه نور است اما تفاوت به شدت و ضعف بسیار همین گونه ایمان ضعیف تا ایمان قوی و اقوی که مرتبه اکمل و افضل ایمان است تفاوت رتبه بسیار خواهد داشت و افضل مراتب ایمان مقام تسلیم که سابقاً اشاره کردیم مقام رضا و تسلیم آخرین مرتبه انسان و عالیترین صفات اوست که حضرت در حدیث کمیل چنانکه ذکر شد مقام رضا و تسلیم را دو خاصیت نفس کلیه الهیه که اشرف و اکمل نفوسند برشمرده نتیجه آنکه نیکوتر از مقام تسلیم در درجات ایمان و مقامات عرفان مقامی نیست.

ه (کلمه) قال ۴ (المومن ثلاث ساعات ساعة يناجى فيها ربه وساعة تحاسب فيها نفسه وساعة تخلى بين نفسه ولذتها فيما تحل وتجمل) مومنان حقیقی ساعات عمرشان را بر سه قسم کنند.

یکساعت بمناجات با خدای خود خلوت میکنند و یکساعت بحاسبه نفس خود می پردازند و یکساعت نفس را با لذت های حلال نیکو و امید گذارند

(شرح) اهل ایمان ساعتی از عمر لذت انس و راز و نیاز با خدا دارند که افضل ساعات عمر است و ساعتی چون رسول اکرم ﷺ فرمود (حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا) بحساب اعمال نیک و بد خود می پردازند اگر کار نیک و نیکی بخلق بجا آورده شاد گشته و شکر میکنند و اگر گناهی از ایشان سرزده غمناک بدرگاه خدا بتوبه و انابه آمرزش می طلبند و این محاسبه سبب شود که در آن عالم یا حسابشان آسان یا بکلی بی حساب به بهشت روند در کلمه دیگر فرمود (من حاسب نفسه سعد) هر که در دنیا بحاسبه نفس پرداخت از اهل سعادت در عالم آخرت است و نیز مومن ساعتی هم چون محتاج ببدن است بکار لذات بدن پردازد زیرا انسان در حیوة دنیا برای حفظ شخص و نوع خود بغذا و تفریح حلال محتاج است و بصحبت دوستان و معاشرت و مباشرت زنان و سایر لذات جسمانی مباح برای قوت یافتن بدن برای کارشایسته و طاعت نیازمند است و البته آن لذات جسمانی لازم است و حتی انبیاء و اولیاء و حضرت ختمی مرتبت ﷺ راهم توجه به امور جسمانی و لذت های حلال در ساعات عمر بوده است و گاه (کلمینی یا حمیرا) و (اخترت من دنیا کم ثلاث الطیب و

النساء وقره عینی فی الصلوة) میفرموده پس اهل ایمان ساعات عمرشان صرف بر این سه کار
خواهد شد که حیوة شخصی و نوعی و دنیوی و اخروی بدینها مربوط است .
۶ (کلمة) قال ۴ (یستدل علی ایمان الرجل بلزوم الطاعة والتجلی بالورع والعفة
والقناعة) دلیل بر ایمان مرد ملازمت طاعت خداست و آراستگی بصفه ورع و عفت
نفس و قناعت

(شرح) هر که دعوی ایمان کند باید دلیل و برهان بر این دعوی داشته باشد و
برهان ایمان بخدا انس بطاعت خدا داشتن است و ورع و خدا پرستی و عفت نفس از شهوات
حرام و قناعت در مال یعنی زائد بر ضروری مال را براه خیرات اعمال و توسعه بر عیال و خدمت
در راه دین و احسان بفقرا و مساکین صرف کند و به اسراف و عیاشی و تجمل و خوشگذرانی
نبردازد که این اوصاف ضد عفت و قناعت است .

۷ (کلمة) قال ۴ (من آمن بالله استوحش من الناس) هر که بخدا ایمان کامل داشت

از مردم وحشت کرده و دوری از خلق گزیند

(شرح) هر که خدا را ب عظمت و اوصاف کمال یافت و برحمت و رأفت و مهربانی وجود و
عطای بیحد و حسن و جمال بی نهایت و جلال بی مثل و مانند شناخت تنها به او عشق و اشتیاق و
انس دارد و از خلق برای آنکه او را از خدا باز میدارند میگریزد و جز با عاشقان و دوستان
خدا ابدا با کسی انس نمیگیرد

۸ (کلمة) قال ۴ (المؤمن اذا نظر اعتبر و اذا سکت تفکر و اذا تکلم ذکر و اذا

اعطی شکر و اذا ابتلی صبر)

مؤمن هر گاه بچیزی نظر کند بنظر عبرت مینگردد و اگر سکوت کند در عظمت
و حکمت خدا فکر میکند و هر گاه سخنی گوید بذکر خدا زبان کشاید و هر گاه
خدا به او چیزی عطا کند شکر میکند و اگر مبتلا ببلیه شود صبر در بلا کند

(شرح) مؤمن بهر چه نظر کند نظر عبرتست (نظر خدای بینان ز سر هو انباشد) چون

خاموش باشد سکوتش فکر تست مانند مردم غافل از خدا نیست بلکه بیاد خدا و بفکر عظمت و
حکمت های الهی است و اگر نعمتی خدا به او عطا کند بشکر آن نعمت می پردازد

که شکر نعمت مال بذل و احسان است و شکر نعمت علم تعلیم بخلق و ارشاد و هدایت است و شکر نعمت جاه عدل و محبت بزرگ دستاوست و شکر هر نعمت صرف کردن آن نعمت است برای غرضی که خدای برای آن غرض آن نعمت را عطا کرده است و اگر مؤمن را بلائی رسد چون مرض و فقر و مرگ فرزندی در بلا جزع نمیکنند زیرا بلا را هم نعمتی از خدا میدانند و صبر میکنند تا خدا جزای صابران بوی عطا کند که (وان للصابرین اجر عظیم)

۹ (کلمة) قال ۴ (الصبر ثمرة الايمان) صبر در امور نمره ایمانست

(شرح) صبر بر سه قسم است یکی صبر در معصیت که انسان چون بمعصیتی نفس او را دعوت کند بصبر و شکیبائی از لذت آن معصیت بگذرد و دامن صبر و حاکم را در مقابل آن لذت فانی موقت از دست ندهد

دوم صبر بر عبادت که انسان در نماز و طاعت عجز و نباشد و بشتاب در نماز ارکان عبادت و حضور قلب را خراب نکند بلکه با صبر و طمأنینه خاطر و حضور قلب و توجه کامل و شرافت و مستحبات هر چه تواند بجای آورد

سوم صبر بر بلا که هر گاه مصیبتی از قبیل درد و رنج و فقر و مرگ و آهانت و حبس و آزار دشمن و سایر بلیات و حوادث ناگوار بر انسان پیش آید با صبر جمیل یعنی صبری شکایت بخلق و بدون اعراض قلبی بر خدا و عدم جزع و فرغ از درد و غم و اندوه، در آن بلا صبر کنند و اگر ایمان را بدرختی تشبیه کنیم نمره و میوه آن درخت این انواع صبر است و مؤمن همیشه دارای صبر و شکیبائی در تمام مراحل خواهد بود چون میدانند که هر حادثه بفرمان خداست

(اندیشه و اندوه و غم رنج و تعب درد و الم)

هر يك نهد در دل قدم با حکم و فرمان میرسد

۱۰ (کلمة) قال ۴ (لوضرت خيشوم المؤمن على ان يبغضنى ما ابغضنى) اگر بینی

مؤمن را مثله کنند بضرب شمشیر که مرا دشمن دارد هرگز مرا دشمن ندارد (شرح) شخص مؤمن خدا را شناخته و هر که خدا را شناخت او را دوست

دارد و هر که خدا را دوست دارد دوستان خدا را که مثل اعلای آفتاب علی علیه السلام است دوست دارد و تا حد جانش از دوستی علی علیه السلام دست برندارد و تا روز قیامت حب علی علیه السلام لازمه ذات اوست و در اخبار معصوم است که فرمودند دوستی علی بن ابی طالب از صفات اهل ایمانست (عنوان صحیفه النور من حب علی بن ابی طالب) اعظام ۴ فرمود سر لوحه صحیفه اعمال مؤمن حب علی بن ابی طالب است چون هر شخص با ایمان بهر مقام ایمان برسد علی ع را مافوق آن داند و برتر از تمام خاصان و مقربان حق بیند و فرد اکمل و مثل اعلای ایمان وزهد و شجاعت و همت و فتوت و جوانمردی و سخاوت و کلیه اخلاق فاضله شناسد بدین سبب علی ع در قلب او محبوب ترین خلق عالم است چنانکه ابوعلی ابن سینا در این رباعی فرماید

تا باده عشق در قدح ریخته اند و اندر پی عشق عاشق انگیخته اند
در جان و روان بوعلی مهر علی چون شیر و شکر بهم در آمیخته اند
صلوات الله علیه و علی اولاده الطاهرین

مقاله پنجم

(تربیت و تهذیب نفس ناطقه)

۱ (کلمه) قال ۴ (طوبی لمن عصی فرعون هواه و اطاع موسی تقواه) (او عقله) خوشا بر آنکس که با فرعون هواوی نفس خود مخالفت کند و موسای عقل و تقوای خود را اطاعت کند

(شرح) حضرت اشاره فرموده که هر کس را در باطن و در عالم صغیر موسی و فرعونی است و اگر بخواهد مقام کمال موسوی را دریابد باید با فرعون نفس خود بین مخالفت کند و گرنه چون فرعون غرق در بای هلاک شود و اگر اطاعت موسای عقل و ایمان کند مانند موسی به حیت حضرت حق که (سلام علی موسی و هرون) فرمود و از مؤمنان خاصش خواند که (انهم امن عبادنا المؤمنین) سر افراز گردد و در آسمانهای عوالم عقلی با موسی هم پرواز شود پس خوشا بحال آنکه ضد فرعون نفس و مطیع موسی عقل است.

۲ (کلمة) قال ۴ (رأس الفضائل ملك الغضب و امانة الشهوة) سر آمد صفات فاضله آنستکه انسان مالک غضب خود شود و شهوت را بپیراند
 (شرح) یعنی افضل صفات آنستکه انسان مالک شهوت و غضب خود شود و نفس ناطقه اش حاکم بر امیال و هوای حیوانی گردد و هر جاشهوت و غضب خواست در مقابل عقل قدسی عرض اندام کند

این دو قوه را بکلی در برابر اراده عقل مغلوب گرداند و غرض از جهاد اکبر همین مخالفت باشهوت و غضب است که انسان بهر مقامی رسید از مراتب عالیه علم و معرفت و سعادت بواسطه مخالفت با هوای نفس رسید و این دو قوه شهوت و غضب دو قوه بسیار شریفند در صورتیکه تابع عقل و اراده شرع باشند چون بقای هر نوع و کمال هر شخص تابع این دو قوه است بشرط مذکور چنانکه در حدیث نبوی ذکر شد که اگر انسان حاکم بر شهوت خود شود از ملک بالاتر رود پس سر آمد فضائل انسان مالک غضب و حاکم بر شهوت شدن است و اجرای میل این دو قوه را تابع عقل منور و شرع مطهر داشتن و فقنا الله تعالی و ایاکم

۳ (کلمة) قال ۴ (طهر و انفسکم من دنس الشهوات تدرکوا رفیع الدرجات)
 نفوس خود را از پلیدی شهوتها پاک سازید تا بدرجاب رفیع روحانی نائل گردید
 (شرح) یعنی هر که بخواهد بمقامات عالی و معارج قدسی ارتقا یابد و از قفس طبیعت بباغ و گلزار علم و حکمت و معرفت پرواز کند باید از دنس و کثافت و زنگار شهوتهای حیوانی نفس ناطقه قدسیه را مهذب گرداند و روح را از شوق و لذات حسی طاهر و پاکیزه بدارد تا پس از تخلیه از شهوات بصفات ملائکه متصف گردد بلکه از فلک و ملک بالاتر مقام یابد و در کلمه دیگر حضرت ۴ فرمود فرمود (کلاما زاد علم الرجل زادت عنایتة بنفسه و بذل جهده فی اصلاحها و ریاضیتها) هر قدر پایه علم انسان بالاتر رود عنایت و توجهش بتهذیب نفس و اصلاح اخلاقش و ریاضت و مجاهدتش بانفس بیشتر شود

۴ (کلمة) قال ۴ (خیر الناس من طهر نفسه من الشهوات) بهترین مردم کسی است

که نفس خود را از شهوات حیوانی پاک دارد

(شرح) یعنی هر کس بیشتر با هوای نفس و شهوت های حیوانی مخالفت کند و از عالم طبیعت و اشتیاق بلذات پنج حس (حس لامسه و ذائقه و شامه و باصره و سامعه) بگذرد بهتر از دیگران است زیرا ملائک بهتری و افضلیت اشخاص بتهدیب روح قدسی و بتقوای و علم و ایمانست که فرمود عزم نائل (ان اکر مکم عندالله اتقا کم) بهترین شما نزد خدا بانقوی ترین شما هستند پس بهتر از همه مردم کسی است که نفس را از پلیدی شهوات حیوانی پاک سازد و با علو همت بجانب لذات عقلی روی آورد

ه (کلمة) قال ۴ (الا وان الجهاد ثمن الجنة فمن جاهد نفسه ملکها وهي اکرم ثواب الله لمن عرفها)

مردم آگاه باشید که جهاد بانفس کافر ثمن و قیمت آن بهشت ابد است و هر کس بانفس جهاد کرد مالک نفس خود شود و این جهاد نفس نزد خدا گرامی تر از هر عمل نیکوست بشرط آنکه عالم باشد که چگونه جهاد بانفس کند (شرح) یعنی هر کس راه جهاد بانفس که جهاد اکبر است از طریق عقل و دین بیآموزد و نیکو بانفس بجنگ پردازد بر او فاتح شود و تمام خیر و سعادت و فضل و رفعت در این است که انسان در این جنگ فتح کند که این فتح مبین است و مبداء فتوحات قلبی و اشراقات الهی است و بهشت ابد مزد و ثمن این فاتحیت است است و در کلمه دیگر فرمود ۴ (خیر الجهاد جهاد النفس) بهترین جهاد جهاد بانفس است و باز فرماید ۴ (مهر الجنة جهاد النفس) جهاد بانفس کابین عروسر بهشتی است رزقنا لله و ایاکم .

۶ (کلمة) قال ۴ (طوبی لمن کابد هواه و کذب مناهورمی عرضا و احرز عوضا) خوشا بر حال آنکه با هوای نفس بجنگد و آمال و آرزوهای موهوم دنیا را تکذیب کند و متاع فانی فاجیز عالم ماده را از نظر بیکفند تا در عوض لذاتی که از قوه ادراک برتر است دریابد .

(شرح) یعنی عرض متاع دنیوی فانی را بسعادت ابدی و لذات جاودانی معاوضه

کنند و از نعم اخروی و لذت شهود حق و جمال معشوق مطلق حظ کامل یابد در کلمه دیگر حضرت فرمود (ان النفس لجهرة نمانة من صانها فاعها و من ابتذلها وضعها) نفس گوهری گران بهاست هر که از اخلاق و عادات زشت او را محفوظ دارد مقامش را رفیع میگرداند (قدا فلاح من زکیها) و اگر با اخلاق زشت و عادات پست رها کند خار و ذلیلش خواهد ساخت (و قد خاب من دسیها) .

۷ (کلمة) قال ۴ (الاشتغال بتهدیب النفس اصاح) فرمود

صالح ترین و بهترین کار در عالم بتهدیب نفس ناطقه پرداختن است (شرح) یعنی بین کارهای خیر و اعمال و افعال شایسته صادر از انسان در روزندگانی بهترین و شایسته ترین آنها تهذیب نفس است که آن عمل آسایش دین و دنیا و لذت روح و بدن و سعادت جسمانی و عقلانی را داراست چنانکه در کتاب خداست که (قدا فلاح من زکیها) تزکیه نفس سبب آسایش و فلاح و فیروزی دو عالم است که چون انسان نفس خود را تربیت کند از شهوت و غضب حیوانی پاک و پاکیزه دارد و از صفات رذیله بخل و حسد و کبر و عونت و خود بینی و غرور و حرص بمادیات و عادات و خیمه منزله شود و از اوصاف رزیه دیگر از قبیل دنائت نفس و ترس و ریا و عجب و مکر و خدعه و فریب مردم و ظلم و جفا و خیانت روح خود را پاک گرداند و بصفه ایمان و معرفت و حکمت و علم و حلم و شجاعت و عدالت و سخاوت و علوهمت و غیره از صفات کمال روانرا بیاراید چنین کس بهترین شغل و شایسته ترین کار عالم را پیش گرفته است زیرا در اثر تهذیب روح و تکمیل نفس انسان در دو جهان آسایش یابد شخص مذهب النفس خدا و خلق هر دو از او خشنودند و بالنتیجه در دنیا خوش و در آخرت با آسایش و مقامات رفیع نائل گردد چون بیان شد که درجات بهشتی و رفیع ترین مقام آن برای نفوس قدسیه مذهب از اخلاق رزیه و متصف بصفات فاضله است بلکه نفوس قدسی منور بنور علم و اخلاق نه بس بهشتی بلکه خلاق بهشت رضوانند در حدیث است که بهشت مشتاق اهل ایمانست و دوزح بمؤمن گوید زود بگذرد که نور تو آتش مرا خاموش میسازد نتیجه آنکه برای سعادت هر دو جهان شایسته ترین کار عالم تهذیب نفس ناطقه است

۸ (کلمه) قال ۴ (ترك الشهوات افضل عبادة و اجمل عادة) فرمود

ترك شهواتها بهترین عبادت حضرت احدیت است و نیکوترین عادت انسانیت (شرح) یعنی هر کس از لذات فانی حیوانی که مانع توجه بخدا و طلب علم و معرفت و اعمال صالح است بگذرد و بر شهوات نفسانی پشت پازند و اسیر هوای نفس نگردد تا بر نفس فائق و فاتح شود این کار بهترین عبادت خدا و نیکوترین عادت انسان بشمار است که ترك شهوات انسانرا بخدا نزدیک تر از سایر عبادات گرداند و از هر کار برای تکمیل نفس نیکوتر است و چون عادت طبیعت ثانوی است پس اگر انسان بشهوات حیوانی عادت کند مسخ به حیوان شود و اگر ترك آن نمود بحقیقت انسان که از مملک برتر است میگردد (رزقنا الله تعالی)

۹ (کلمه) قال ۴ (ادب نفسک بما کرهته لغیرک) فرمود

نفس خود را ادب و تربیت کن از آنچه در دیگران ناپسند می بینی

(شرح) یعنی بکراه برای تهذیب و تربیت و ادب نفس آنستکه صفات رذیله و افعال ناشایسته ای که در مردم بینی و ناپسند است نفس خود را از آن صفات پاک ساز و آنچه زشت و ناشایست در مردم بینی بدان که آن برای تو هم زشت و ناپسند است و تو در اثر حب نفس و خود خواهی بسا بر خود زشت نمی بینی و در کلمه دیگر فرمود (استقبح من نفسک ما تمستقبحه من غیرک) از خود قبیح شمار عملی را که از دیگران قبیح دانی پس از توجه بزشتی و ناپسندی باوصاف و اعمال دیگران که حب نفس مانع و حجاب درک زشتی آنها نیست قیاس کار خویش بر گیر و مگذار حب بنفس سبب شود که آنچه زشت است در خود زیبا تصور کنی و بر دیگران زشت و ناروادانی پس چون صفات رذیله و افعال قبیحه دیگران را بعقل فطری خود (بی حجاب حب نفس) تشخیص میدهی قبیح و زشتی آنها را برای خود بشناس و نفس را از آن پاک ساز تا ادب نفس از بی ادبان بیاموزی نه آنکه چون عیبی در خلق بینی از زشتیها و عیوب نفس خویش غفلت کنی و بادب و تربیت و تهذیب نفس خود نپردازی بلکه به بیجوئی و بدگوئی بی ادبان و بدکاران اکتفا کنی و هرگز نفس ناطقه خود را از نقص و عیب و اوصاف رذیله مهندب

نگردانی پس بجای آنکه ما عمر را بعیب جوئی دیگران صرف کنیم بهتر که عیب خود را دور کرده و نفس خویش را مهذب و مودب سازیم که در عیب جوئی مردم زیان و در رفع عیوب خود هزاران سود دنیا و آخرتست

نکته اخلاقی

بچهار طریق انسان تواند نفس را مهذب سازد یکی همین وجهی که اینجا ذکر شد از بی ادبان ادب آموزد دوم آنکه از معاشرت اهل ادب ادب آموخته و بدیدن نفوس مهذب تهذیب نفس کند سوم آنکه از دوستان حقیقی عیوب و نواقص اخلاقی خود را بپرسد تا بعیب خود آگاه شود و رفع آن کند چهارم آنکه از دشمنان خود که در مقام پیدا کردن عیوب اند استفاده کرده و آنچه را که بر او عیب شعر نداز خود دور سازد (تا عدو شود سبب خیراگر خدا خواهد)

۱۰ (کلمة) قال ۴ (نزه نفسا عن دنس اللذات و تبعات الشهوات) نفس خود

را از آرایش لذات حیوانی منزله ساز و از عاقبت بدشهوئت پرستی بپرهیز.

(شرح) یعنی نفس ناطقه را از اعمال لذات حیوانی که موجب دنس و ناپاکی

اوست منزله ساز که آن لذات سبب حرمان از لذات روحانی است و نیز از عاقبت زشت و رسوائی و زیان کاری شهوت رانی بپرهیز و نفس قدسی را از عادات و تخیلات زشت حفظ کن در کلمه دیگر فرمود

(اصل هر گمراهی اطاعت از شهوت نفس و مبدا هر سعادت مخالفت هوای

نفس است)

مقاله ششم

اخلاق فاضله و وفا و صفا و حفظ قول و عهد بین خدا و خلق

۱ (کلمة) قال ۴ (من شرف الاعراق حسن الاخلاق) حسن اخلاق کاشف از

شرافت و اصالت و بزرگی انسانست

(شرح) یعنی کسی که دارای حسن اخلاق است و بلکه حکمت و سخاوت و عدالت

و شجاعت و علوهمت و غیره آراسته است آنکس را شرافت ذاتی و عظمت روحی است و

از خاندان اصالت و نجات است و بعکس آنکس که اخلاقش زشت است دلیل بد گوهری و بی‌اصالتی است و اغلب از خاندانی پست همت و حقیر النفس و بی‌شرافت و نجات است.

۲ (کلمه) قال ۴ (حسن الخلق یورث المحبة و تولد المروة) حسن خلق و اخلاق پسندیده موجب محبت (خدا و خلق) و منشاء مروت و فتوت و مردانگی است

(شرح) هر کس که با خلق خدا اعم از خانواده خود (زن و فرزندان و خویشان) و رفیقان و همسایگان خلق نیکو دارد و با اخلاق خوش معاشرت کند همه او را دوست میدارند و نزد هر کس محبوب و محترم است و بالنتیجه در دنیا رزق وسیع و در آخرت مقام رفیع خواهد یافت (و باید این نکته را بدانیم) که خاکی نیکو نه تنها زبان خوش

است بلکه اتصاف روح پاک با محبت و سیرت انصاف و مروت و عدل و امانت است و وفای به عهد و صدق و صفا و بکرنگی است و علم و حلم و معرفت و احسان بخلاق است ۳ (کلمه) قال ۴ (لا عیش اهنأ من حسن الخلق) هیچ زندگانی و عیشی گوارانر از حسن اخلاق نیست.

(شرح) آنکس را که خلق نیکوست شهوت و غضبش بفرمان عقل است و عقل عاقبت اندیش است و سلامت و عافیت و صحت جسم و جانرا در کارها منظور میدارد و کاریکه نارواست در دنیا یا در آخرت موجب ناراچی انسانست از و صادر نمی‌شود در اثر حسن خلق شخص همیشه با عیش خوش و دلی شاد و بی مزاحمت و بدون غم و اندوه زندگانی را بسر می‌برد در خانه خلق خوش مـ و وجب نشاط اهل منزلست و همسایگان و در محیط موجب محبوبیت نزد عموم و بالنتیجه موجب رضای خدا و خلق است پس در دو عالم صاحب اخلاق نیکو خوشترین زندگانی را خواهد داشت و در کلمه دیگر مقابل آنرا فرمود (سوء الخلق نکد العیش و عذاب النفس) خلق بد مایه عیش ناخوش و زندگی پر غم و اندوه و رنج است و در کلمه دیگر فرمود.

(من ساء خلقه ضاق رزقه) شخص بد خلق تنگ روزیست (و رزق روحش که

علم است نیز کم است)

۴ (کلمه) قال ۴ (لا یلقی المؤمن حسوداً ولا حقوداً ولا بخيلاً) مؤمن حقیقی را

هر گز حسود و صاحب حق و کینه و بخل و لئامت نخواهی یافت

(شرح) آنکه اهل ایمانست از صفت حسد با مردم مبراست زیرا میدانند هر که هر چه نعمت نصیب او شده از مال و جاه و علم و سایر نعمتها همه بتمنای خدای متعال نصیبش گردیده و حسدا و اعتراض بر خداست و مؤمن هر گز اعتراض بر خدا ندارد و نیز مؤمن دلش جای محبت خداست هر گز حق و کینه کس را در دل نگیرد و بجای کینه اگر از کسی آزار دیده در باره او محبت و دعای خیر می کند و مغفرت از خدا می طلبد و نیز مؤمن که میدانند اگر بکسی احسان کند خدای پاداش آن احسان را در دو عالم بهتر از آن عطا میکند و علاوه مال و متاع دنیا را چیزی حقیر و ناقابل میدانند هر گز بخل نخواهد ورزید پس مؤمن دارای مقابل این اوصاف است مؤمن خیر خواه و مهربان بخلق است و سخی الطبع و غنی النفس و بلند همت است خلاصه آنکه ایمان بخدا دارد تمام صفات ناپسند از او دور و جمیع صفات پسندیده در او ظهور دارد مگر آنکه ضعیف الایمان باشد و الایمان کامل بخدا انسان را متخلق باخلاق الله و متصف بصفات الله میگرداند (رزقنا الله وایاکم)

ه (کلمة) قال ۴ (افضل الناس من کظم غیظه و حام عن قدرته) بهترین مردم کسی است که خشم خود را وقت غضب فرو برد و با وجود قدرت بر انتقام حلم کند (شرح) یکی از صفات کمال که موجب رفعت مقام انسانست در دنیا و عقبی ترك خشم و عصبانیت و تند خلقی است و حلم و تفویض هر که در حق او بدی و آزار کند که خدا در قرآن عظیم فرماید (والکاظمین الغیظ و العافین عن الناس) بزرگی در این است که انسان خشم و غضب را فرو برد و با وجود قدرت بر انتقام از بدیها و آزار مردم بگذرد (الاتحجون ان یغفر الله لکم) آیا دوست ندارید که خدا از تقصیر شما درگذرد شما هم از بدیهای خلق در گذرید و خشم و غضب را فرو برید تا خدا هم از گناهان شما بگذرد حواریان بعیسی گفتند از همه چیز سخت تر در عالم چیست گفت خشم خدا که دوزخ از آن ترسان است گفتند اما من از خشم خدا بچیزت گفت بفر و بردن خشم و غضب خود (چنانکه عارف رومی این را بنظم فرموده)

گفت عیسی را یکی هشیار سر
گفت از جمله بتر خشم خدا
گفت از خشم خدا چپود امان
چيست درعالم ز جمله سخت تر
که ازان دوزخ همی لرزد چوما
گفت خوردن خشم خود اندر زمان

۶ (کلمه) (حسن الخلق رأس کل بر) حسن اخلاق سر آمد تمام نیکوئیهاست

(شرح) آنکس را که اخلاق نیکوست بهترین و کاملترین نعمت را خدا بـاو

عطا کرده است زیرا در اثر خلق خوش انسان هم درعالم طبیعت آلامی نمی بیند و خوش زندگانی میکنند و هم در جهان ابد بواسطه خلق بدبر خود عذاب و عقابی مهیا نکرده زیرا لازمه خلق نیکو بی آزاری بخلق و عدم ظلم و ستم ب مردم است (والمسلم من سلم المسلم من یده ولساؤه) پس در آخرت نیز سعادت مند و شاد و خوش خواهد بود پس سر آمد صفات نیکو حسن اخلاق است که رسول اکرم ۴ فرمود .

(بعثت لاتم مکارم الاخلاق) مر اخدای متعال برای تکمیل اخلاق نیکو بسوی

خاق فرستاد .

۷ - (کلمه) قال ۴ (احسن الصدق الوفا بالعهد) بهترین صدق و راستی آنستکه

انسان بعهد و پیمان خود وفا کند .

(شرح) صدق اینجا مراد راستی و درستی در قول و فعل است که مقام صادقان

و اهل ایمانست که عهد خدا را حفظ کنند حضرت فرماید بهترین صدق و راستی و اهم مراتب درستی و فای بعهد و عمل بوعده است که تمام فتوت و مردانگی در این صفت وفاداری است هر کس دارای صفت وفاست باخدا و خالق محققا امانت و صدق کلام و صراحت لهجه و شجاعت و جوانمردی و سایر اوصاف نیکو را نیز داراست و هر که وفادار نیست سایر صفات نیکو را نیز فاقد است لذا در قرآن حفظ عهد و امانت را از صفات کامل اهل ایمان شمرده است (والذین هم لاماناتهم و عهدهم را عون) دیگر از صفات اهل ایمان آنست که آنها رعایت امانت و عهد و قول خود را میکنند (

۸ (کلمه) قال ۴ (من عمل بالامانة فقد اكمل الديانة) هر که با امانت است

دینش کامل است.

(شرح) حفظ امانت و پاکدامنی از غدر و خیانت دلیل کمال دیانت است زیرا آنکس که نسبت بخدا و عالم قیامت و دارمجازات و حساب و کتاب ایمان دارد محققا مال و ناموس و جان و حساب مردم امانت نگاه دارد و هرگز بظلم و عصیان خصوص ظالم بخلاق و حق الناس آلوده دامان نگردد چون از روز حساب و کیفر خدا میترسد و چنین کس در مراتب دین بمرتبگی کمال رسیده است .

پس هر که را وصف امانت است کمال دیانت است و این صفت از صفات ستوده بسیار مهم انسانست .

۹ (کلمة) قال ۴ (مروءة الرجل صدق اسانه) ج- وانوردی و فتوت مرد راستگوئی و صراحت لهجه است .

(شرح) صفت راستگوئی در نفوس با شهامت و شجاعت و همت است و لازمه آن وصف صفا و حقیقت و جوانمردی است و بعکس درنگوئی صفت منافقان دو رنگ دون همت خائن و ضعیف النفس است .

۱۰ (کلمة) قال ۴ (يستدل علی الیقین بقصر الامل و اخلاص العمل و الزهد فی الدنیا) فرمود

استدلال میشود بر مقام یقین شخص بخدا و بعالم آخرت باینکه آمال و آرزوهای دور و دراز در دنیا نداشته و وعملش خالص برای رضای خدا باشد و از دنیا و امور دنیوی زهد و اعراض کند .

(شرح) حضرت اینجا علائم اهل یقین بخدا و عالم آخرت را سه چیز فرمود یکی نداشتن آرزوها و خیالات باطل دنیوی از مال و جاه و اعتبار و یکی خاوص عمل یعنی همه کارش برای رضای خدا و خالص لوجه الله باشد (انما نطمعکم لوجه الله) زیرا عملی که خالص برای خدا نباشد در آن مرض قلب و غرض دنیوی است و آن دلیل عدم یقین بخداست و سوم زهد یعنی بی رغبتی بلذات و شهوات و مقامات دنیوی زاید بر ضرورت و این سه صفت بهترین دلیل یقین بخدا و قیامت و واضح ترین برهان بر درجه استیقان اهل ایمانست و لازمه این اوصاف مقام کشف و شهود عالم برزخ و دیدن جهان ارواح است چنانکه زید خدمت

رسول اکرم ﷺ رسید حضرت فرمود .

(کیف اصحاب یازید فقال (اصبحت مومنأ حقاً) فرمود. در چه حالی عرض کرد در ایمان بمقام یقین و بدرجه شهود رسیده‌ام حضرت فرمود علامت و دلیل این دعوی چیست عرض کرد آنستکه زهد و اعراض از لذات و نعمت های دنیا دارم و شب بقیام نماز و عبادت و روز بروزه و فکر و ذکر میگذرانم حضرت فرمود .

خوشا بر حال تو و این حدیث شریف نبوی را عارف رومی قدس سره بایبانی شیوا و شیرین و شورانگیز شرح کرده اینجا ذکرش مناسب است .

کیف اصبحت ايرفيق با وفا
 کونشان از باغ ایمان کر شکفت
 شب نخفتستم ز عشق و سوزها
 که زاسپر بگذرد نوك سنان
 سدهزاران سال و یکساعت یکيست
 من بيمينم عرش را با عرشیان
 هست پیدا همچو بت پیش شمن
 همچو گندم همچو جو در آسیا
 یسوم تبييض و تسود و جـوه
 لب گزیدش مصطفی یعنی که بس
 در جهان پیدا کنم امروز نشر
 تا چو خورشیدی بتابد گوهرم
 تا نمايم نخل را و بيد را
 بشنوانم طبل و کوس انبياء
 پیش چشم کافران آرم عیان
 کاب برروشان زند بانکش بگوش
 در کشیده يك بيك را در کنار

گفت پیغمبر صباحی زید را
 گفت عبدا موقناً باز اوش گفت
 گفت نشنه بوده‌ام من روزها
 تا ز روز و شب گذر کردم چنان
 که از آن سو جمله ملت یکی است
 گفت خلقان چون بيميند آسمان
 هشت جنت هفت دوزخ پیش من
 يك بيك من ميشناسم خلق را
 این زمان ظاهر شدم از این گروه
 هین بگویم یا فرو بندم نفس
 یا رسول الله بگویم سرحشر
 هل مرا تا پرده ها را بردرم
 تا کسوف آید ز من خورشید را
 و انمايم من يلاس اشقيا
 دوزخ و جنات و بر زخ در میان
 وانمايم حوض کوثر را بجوش
 اهل جنت پیش چشمم ز اختیار

دست یکدیگر زیارت میکنند
 و انما ایم راز رستخیز را
 جمله را چون روز رستاخیز من
 این سخن پایان ندارد بازران
 (بر سر مطلب رویم)

مقاله هفتم

(حقیقت دنیا و فراغ نفوس قدسی از شواغل و موانع جسمانی عالم طبیعت)
 ۱ (کلمه) قال ۴ (لا ینبعو الآخرة بالدنیا ولا تستبدلوا البقاء بالفناء) فرمود.

عالم آخرت را بدنیا نفروشید و سرای بقا را بدار فنا مبدل نکنید

(شرح) یعنی هر که زائد بر ضرورت و از مقدار حاجت (آنهم از طریق حلال) مال دنیا را جمع آورد و از راه حرام تحصیل مال و جاه کند و با حرص و آرزو طمع و با هر جنایت و خیانت و کار ناشایست در طلب مال و مقام بر آید در حقیقت آخرت را فروخته تا بدنیا رسیده است و عالم بقا و سرای ابدی، بهشت و لذات بی پایان آخرت را از جهل و سفاقت بخانه چندروزه دنیا تبدیل کرده است.

۲ (کلمه) قال ۴ (حد الحکمة الاعراض عن دار الفناء والتولد بدار البقاء) حد

حکمت و معنی حقیقی آن اعراض از سرای فانی و اشتیاق بعالم بقاء است

(شرح) یعنی حکیم کسی است که از همت باند و روح بزرگ دنیا و لذات فانی

آنها ناچیز داند و تمام توجهش بعالم بقا باشد و شوق بوطن اصلی و سرای ابدی دائم او را بیاد آن عالم و بکار مناسب آن سرای جاوید بدارد تا بعلم و عمل صالح و احسان و خدمت بخلاق پردازد چنانکه حکماء اغاب و خصوص حکیم قدوسی محقق طوسی چنین بود و عمری همد را بعلم و عمل و خدمت بخلق صرف می کرد و می فرمود

لذات دنیوی همه هیچ است نزد من
 در خاطر از تغیر آن هیچ ترس نیست
 روز تنعم و شب عیش و طرب مرا
 همچون شب مطالع و روز درس نیست

(رضوان الله علیه)

۳ (کلمة) قال ۴ (خير من صحبت من واهك بالاخرى وزهدك في الدنيا و اعانك على الطاعة) بهترین کسی که با او مصاحبت و رفاقت میکنی آنکس است که تو را مشتاق آخرت و متنفر از دنیا گرداند.

(شرح) یعنی رفیق حقیقی و همصحبت گرامی آنست که بروح انسان که از عالم بقاست مساعدت کند و بعلم و معرفت انسان بیفزاید و گردوزنگار دنیا را که منشاء هر خطا و شقاوتست و بالطبع همه مردم عادی مشتاق آنند از دل پاک کند و اشتیاق و عشق عالم آخرت را که اغلب مردم از آن تا دم مرگ غافلند در آینه دل منعکس گرداند چنان کس بحقیقت رفیق انسانست این گونه رفیق است که فرمودند (الرفیق ثم الطریق) حافظ فرماید دریغ و درد که تا این زمان ندانستم که کیمیای سعادت رفیق بود رفیق

۴ (کلمة) قال ۴ (من هوان الدنيا على الله ان لا يعصى الا فيها) از پستی دنیا نزد خدا و بیقدری آن همین است که خدا را معصیت نمیکنند مگر در دنیا

(شرح) در این جهان ماده و حرکت که خدا دار فتنه و امتحان قرار داده گویی میدان جولان امیال مختلف و صحنه دواعی و اغراض متعارض است و تزاحم شهوات موجب غفلت از خدا و منشاء هر ظلم و جور و طغیان و عصیان است اما ازین جهان که بعالم مافوق الطبیعه رفتیم دیگر حرکت متزاحم و امیال متعارض نیست (و فیها ما تشتهی الانفس و تلذذ الاعین) است و آنجا کسی نافرمانی خدا نکند و ظلم و جور بخلق نرسد پس این دنیای پست ماده و حرکت است که دار عصیان و میدان طغیان است و عوالم دیگر جای آسایش و لذت و بهجت خلق است و عشق بحسن و جمال حق

۵ (کلمة) قال ۴ (من زمامة الدنيا عند الله ان لا ينال ما عنده الا بتركها) از پستی و شومی دنیا نزد خدا همین بس است که جز بترك دنیا کسی بخدا و لذات آخرت نمیرسد (شرح) چون دنیا دار عمل و امتحان است و آخرت دارد نتیجه و پاداش است لازمه عالم دنیا حرکت مختلف؛ متنازع است بین قوای روح باقوای بدن و لذات روحانی و جسمانی و حب خدا با حب دنیا که یکی از روح و یکی از جسم است ابدأ در دلی جمع نخواهد شد و جز بترك اغراض و شهوات دنیوی کسی بحب خدا و رضا و رضوان حق

نرسد لذا فرمود: از شومی دنیا و خواری آن نزد خدا همین بس که کسی جز بترك دنیا و مخالفت بالذات دنیوی بشوای بهشت و لقای خدا و نعمت آخرت نخواهد رسید و لذات دنیوی مانع وصول بنعم ابدی الهی است و در کلمه دیگر فرمود

(حب الدنيا راس الفتن و راس المعجن) حب دنیا منشأ هر فتنه و فساد و اساس

هر رنج و محنت است .

۶ (کلمة) قال ۴ (استعید و بالله من سكر الغنى فان له سكرة بعيدة الافاقه)

بخدا پناه برید از مستی مال و ثروت دنیا که ثروت را مستی عجیبی است که از مستی بهوش آمدن بسیار دوز و مشکل است .

(شرح) یعنی هر چیز را از مال و جاه و علم و حسن و غیره همدا سکر و مستی است

چون که هر چه انسان را از طریق عقل بیرون برد آن مستی است و مال دنیا را بگونه مستی شدیدی است که کمتر کسی تا دم مرگ ازین مستی بهوش می آید و خردمندان عالم تنها بحقیقت دنیا و فنا و زوال آن پی می برند و مست و مغرور مال و ثروت دنیا نمیشوند بلکه بکار زاد و ذخیره آخرت از مال و جاه و علم و غیره میپردازند

۷ (کلمة) قال ۴ (حب الدنيا يفسد العقل ويصم القاب عن سماع الحكمة) حب

دنیا عقل را فاسد میکند و گوش قاب را از شنیدن سخن حکمت کر میسازد

(شرح) یعنی هر که دوست دنیا و عاشق مال و جاه دنیا است عقل فطری و هوش حقیقی

اوفاسد شود و دیگر بسخن حکمت و الهیات مایل نباشد و گوش بگفتار انبیاء و اولیاء و حکمای الهی که دنیا را در نظرش حقیر کند ابداً ندهد مبدا از دنیای موهوم که معشوق اوست دور شود و اما عاقل گوید .

زین بیوفا وفا چه تمنا کی

دنیا بتی است عشوه گر و بیوفا

یا گوید .

که این عجزه عروس هزار داماد است

مجموعه درستی عهد از جهان سست نهاد

۸ (کلمة) قال ۴ (حق على العاقل العمل للمعاد والاستكثار من الزاد) خردمند

را سزد که در دنیا بکار آخرت پردازد و نوشه و ذخیره برای آن جهان بسیار بردارد

(شرح) چون مرگ انسان یعنی انتقال و سفر او بجهان دیگر حتمی است پس عاقل غافل ازین معنی نباشد و دائم بفکر روز مراجعتش بوطن اصلی است که آنجا ملک باقی و سرای ابدی است لذا بکار علم و معرفت و عمل صالح و احسان بخلق که ذخیره و توشه سفر آخرت است می پردازد در کلمه دیگر فرمودند .

(ثوب العلم یخلدك و لا یبلی و یتقیك و لا یفنی) لباس علم و تقوی همیشه نو و مخلد و ابدی است و کهنه نشود و در عالم بقا برتن تست و هرگز فانی نگردد
(معاد آخرت)

آخرت یعنی سرای دیگری که پس از مرگ بدان منزل میرویم و آنجا را تمام انبیاء و اولیاء و حکمای الهی با دلیل و برهان واضح بر خلق ثابت کرده اند و آیات قرآن و سخنان علی ۴ در نهج البلاغه و سایر اخبار و ادله حکمای اسلام و غیره همه بر آن متفقند انبیاء و اولیاء دیده اند و حکمای الهی و علمای ربانی بمقام علم الیقین و عین الیقین رسیده اند.
۹ (کلمة) قال ۴ (لا تدرك ما نريد الاخرة الا بترك ما تشتهي من الدنيا) هرگز

بآنچه در عالم آخرت میخواهی نمیرسی الا بترك شهوات عالم دنیا

(شرح) عالم دنیا سرای بدن حیوانی و آخرت منزل جان قدسی است و دنیا یعنی جهان پست و نبی نبات و آخرت عالم بلند رتبه باقی و دایم و آن دو مقابل یکدیگرند و شرط وصول انسان بنعمت های ابدی و لذات حقیقی عالم آخرت آنستکه از سر شهوات حرام دنیا بگذرد بلکه در حلال آن هم تا بتواند خود داری کند که فرمود .

(حلاوة الدنيا توجب مرارة الآخرة) شیرینی لذات دنیا موجب تلخی عالم آخرت است کس بمقامات عالی آخرت و درجات منیع بهشتی نرسد جز با ترك حظوظ نفسانی و شهوات حیوانی در عالم دنیا و در کلمه دیگر فرمود .

(افضل الطاعات هجر اللذات) نیکو ترین طاعتها دوری از لذات دنیا است .

۱۰ (کلمة) قال ۴ (لا یترك الناس شیئاً من دینهم الاصلاح دنیا هم الافتح ما هو اضر منه) مردم کاری از امور دین شانرا برای نفع دنیا خود ترك نمیکنند الا آنکه دری از ضرر بیشتر برویشان کشوده میشود .

(شرح) یعنی وقتی انسان بطمع دنیای خود بمعصیت و یا ترك طاعت خدا که امر دین

است پرداخت او نمیداند از جهل که منفعت و ضرر بتقدیر خداست و از خدا باید خیر و منفعت خواست نه از ترك فرمان خدا پس بواسطه عدم توجه بخدا و اعتماد بر سعی و کوشش خود اگر نفعی هم یافت در مقابل آن نفع دری از ضرر به مراتب بیشتر بروی خود میکشاید تا معلوم شود که کلیه منافع و خیرات را باید از درگاه خدا خواست نه بترك فرمان حق و الاعكس العمل آن زبان دنیا و دین خواهد بود و اگر بعکس کار دین را مقدم بر امور دنیا داشت هر چند زبانی در آن بود خدا منفعتی به مراتب بیشتر از آن ضرر باو عنایت خواهد فرمود و در کلمه دیگر فرمود .

هر کس با مر آخرتش اهتمام داشت خدا امور دنیایش را کفایت و اصلاح خواهد کرد و در کلمه دیگر فرمود .

(ینبغی لمن عرف دار الفناء ان یعمل لدار البقاء) هر کس دنیا را به فنا و بی وفایی و نا پایداری شناخت سزد که از او طمع ببرد و هر چه میکند برای سرای آخرت کند

(تذکره اجتماعی)

و غرض حضرت از این کلام و سایر بیاناتی که در این معنی فرموده . آن نیست که شخص در دنیا (چون فنای او را می بیند) از هر کار و کسب و تجارت و هنر و صنعت دست بکشد و یکباره بنماز و عبادت و گوشه گیری و ذکر و دعا پردازد و بهیچ کار دنیا توجه نکنند غرض البته این نیست زیرا ما را عقل و شرع مامور بکسب و تجارت و عمل برای دنیا فرمود تا بخلق محتاج نباشیم و کسب حلال را معصوم فرمودند .

نه جزء از ده جزء عبادت است یعنی اگر عبادات را ده قسمت کنیم نه قسم آن تحصیل کسب حلال است پس غرض ازین بیان در این کلمه و امثال آن در اخبار بسیار که فرمودند مومن و عاقل کار تنها برای آخرت میکنند و بدنیا توجهی ندارد آنستکه مؤمن و عاقل و شخص بیدار کار آخرت هر کار که میکند از تجارت و کسب و علم و هنر و غیره همان کار را خالص برای خدا و برای ذخیره آخرت کند که هم دنیای او کاملاً اصلاح شود و هم تمام این اعمال ذخیره آخرت او شود پس کار آخرت نه تنها عبادتست

بلکه تمام کارها را اگر برای خدا کنیم کار آخرت است و ذخیره برای آن عالم ما خواهد بود و اگر علم و عبادت را هم برای دنیا کنیم آن هم کار دنیا است و هیچ نفعی در آخرت ندارد (اللَّهُ الدین الخالص) دین هر عمل است که برای خداست و هر چه برای خداست کار آخرت است چون هر کشت و کار و کسب و علم و هنر و صنعت و مشاغل در عالم نظام خلقت لازم و تمام کارهای دنیا واجب کفائی است و باید برای آخرت کرد خلاصه آنکه تمام اعمال دنیا را میتوان برای آخرت کرد و تمام کارهای آخرت را برای دنیا و این تابع نیت و توجه بحقیقت دنیا و آخرت است پس اگر کسی عبادت را برای خود نمائی و مال را برای خوشگذرانی خواهد کار دنیا است و اگر کسب تجارت و صنعت و هنر کند غرض و مقصود آن باشد که پس از نظم معاش ضروری از مال حلال باحسان و صدقه و نشر خیرات و بسط علم و ایمان و دستگیری از مستمندان و بیماران بکار برد آن علم و تجارت کار آخرتست و ذخیره نزد خداست که فرمود عزمن قائل (رجال لاتلهیهم تجارة ولا بیع عن ذکر الله) و هکذا اگر طبیب در طبابت غرضش خدا و رفع رنج دردمندان و مریضان باشد و عالم در تحصیل علم مقصودش هدایت جاهلان و تکمیل ایمان مردم باشد و غرض امیر و وزیر و و و همه خدا باشد کارشان ذخیره عالم بقا میگردد.

رزقنا الله تعالی لما تحب و ترضی

مقاله هشتم

(در سعادت حقیقی و لذات روحانی و حب و ذکر و اشتیاق بخدا
۱ (کلمة) قال ۴ (اسعد الناس العاقل) خردمند و عاقل باسعادت ترین مردم
عالم است .

(شرح) عاقل آنکس است که در طلب علم و ایمان و معرفت خداست در مقام عقل نظری و بکار تزکیه و تربیت و تهذیب نفس است در عقل عملی و در تکمیل قوه دانش و کنش خود تا آنجا که بتواند سعی میکند و چنین کس بمراتب کمال سعادت البته خواهد رسید و در دنیا و عقبی مسعود و محبوب است و بعکس فرموده .
(الجاهل اشقی الناس) مرد نادان محروم ترین خلق است .

۲ (کلمه) قال ۴ (ذکر الله مسرة كل متق ولذہ كل موقن) یاد خدا سرور و شادی خاطر اهل تقوی و لذت و بهجت اهل یقین است .

(شرح) هر کس بیاد خداست همنشین و همصحبت خداست چنانکه در کلمه دیگر فرمود .

(ذاکر الله جالسہ وموائسہ) و لازمہ اش صفای نفس و عظمت روح و کمال عقل و ایمانست که هر کس با خدا بواسطه این صفات انس گیرد حق را شهود کند و هر کد حسن الہی را مشاهده کرد فوق هر لذت و مسرت را یافته است چون خداکل الجمال و کل الحسن و کل الوجود است پس با شهود مبدأ وجود و آفریننده حسن و جمال و سلطان ملک هستی روح انسان را نشاط بی انتها و لذات حقیقی بیحد و نہایت است چنانکه هر گاه کسی باسلاطین دنیا جلیس و انیس باشد بدان فخر و مسرت و ابتهاج یابداها میان آن سلطان حقیقی با اینان تفاوت بین نور و ظل و شمس و فی و حقیقت و مجاز است

۳ (کلمه) قال ۴ (ذکر الله راس مال كل مؤمن و ربحہ السلامہ من الشيطان) یاد

خدا سرمایه اهل ایمانست و سودش سلامتی از آسیب شیطان (انسی و جنی) است

(شرح) یاد خدا برای اهل ایمان سرمایه تجارت دنیا و آخرت است چون با یاد خدا هر کار کنند برفع دنیا و عقباست و شیطان را در آن مداخله نیست پس از زبان شیطان و وسوسه نفس کسی که بیاد خداست ایمن است و در کلمه دیگر فرمود .

(السهر و رضة المشتاقین) شب بیداری و تا صبح بیاد خدا و راز و نیاز با خدا

بودن باغ مشتاقان خداست

۴ (کلمه) قال ۴ (عليك بلزوم الحلال و حسن البرع العیال و ذکر الله فی كل حال) بر تو باد بکسب و کار حلال و حسن اخلاق و نیکوئی باعیال و تدبیر منزل بنحو احسن و یاد خدا بودن در هر حال

(شرح) حضرت اینجا بسه امر مهم تذکر داده که هر يك منشاء سعادت و لذت جسم و روح است اول آنکه هر چه میکنیم کسب حلال باشد که بکسی ظلم و تعدی و خیانت نکرده باشیم دوم آنکه با خانواده از زن و فرزند و خویش نیکوئی کنیم و بحسن

تدبیر منزل پردازیم و بر رزق حلال بر آنها نوسعه داده و وسایل تربیت روح و جسم آنها را فراهم آریم و بخلق خوش بها آنها رفتار کنیم سوم آنکه در هر حال از حالات کسب و کار و انفراد و اجتماع و حال شهوت و غضب و ریاست و حکومت که هستیم بیاد خدا باشیم تا از گناه و خطاه محفوظ مانیم .

۵ - (کلمة) قال ۴ (مداومة الذکر قوت الارواح ومفتاح الصلاح) دایم بیاد خدا بودن و ذکر حق را بردل و زبان داشتن قوت روح قدسی انسانست و کلید هر خیر و صلاح (شرح) چنانکه بدن را قوت و غذائی است که از آن لذت بردو اگر باو نرسد متالم شود همین گونه روح را قوت و غذائی است و ذکر خدا و شوق و انس با خدا قوت لذیذ و الذغذاهای روح انسانست و چنانکه هر قفلی را کلیدی است قفل مشکلات و مهمات عالم را نیز کلیدی است و یاد خدا کلید آن قفل است هر مهمی و حادثه مشکل و خطر ناکی با یاد خدا گشایش خواهد یافت .

۶ (کلمة) قال ۴ (ما اعظم سعادة من بوشر قلبه ببرد اليقين) چه سعادت بزرگی یافته آنکس که قلبش مباشر با برد یقین و اطمینان بخدای سبحان است .

(شرح) بردیقین اشاره است بکمال اطمینان خاطر انسان بالطفای بیحد و نعم بی شمار خدا در عالم آخرت یا اشاره است بحال استقرار نفس سالک و وصول بمقام شهود که پس از حرارت شوق و حرکت و التهاب طلب که موجب عطش شدید عارف گردد مقام وصال بمنزله آب سرد و شیرین برای تشنه گان وادی عشق است و عارفان از این کلام حضرت اصطلاح بردالیقین را (بعد از علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین) برای شهود کامل وضع کردند .

۷ - (کلمة) قال ۴ (ما اعظم فوز من اقتفى اثر النبيين) چه سعادت و فوز عظیمی یافت آنکس که از جان و دل پیرو پیغمبران خدا گردید

(شرح) یعنی هر کس از پی رجال و حی و اکمل آنان خاتم رسولان رود و پیروی آنان و تعلیمات آنها را راه شریعت و طریقت و حقیقت که طریق تربیت جسم و جان و روح است به پیماید آنکس جسم را در عالم دنیا از رنج و زحمت و مرض حفظ

کند و جانرا در جهان ابد برحمت و سعادت جاوید رساند و روح قدسی را در بهشت
لقای الهی مقام دهد و آن بزرگترین فوز و سعادتست .

رزقنا لله وایا کم بحق رحمتہ الواسعہ

۸ (کلمة) قال ۴ (ما ابعث الخیر ممن همته بطنه و فرجه) چقدر دور از خیر و
سعادت است آنکس که همتش تمام صرف شکم و فرج است .

(شرح) چون لذات حقیقی روحانی در ترک هوای نفس و دوری از شهوات حیوانی
است مگر بقدر ضرورت و بقصد نتیجه عقلی پس هر که تمام همتش در عمر برای لذات
شکم و فرج است این لذات بدنی فانی او را از لذات معنوی و سعادت ابدی که علم
و معرفت و محبت خداست باز میدارد و از لذات روحانی اخروی باقی محروم میگرداند
و بهلاکت ابد میکشاند لذا فرمود .

دورترین مردم از خیر و سعادت آن کسانی هستند که تمام عمر همتشان صرف لذات شکم
و فرج شود در حدیثی از پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است که فرمود .

(هلاك المرء فی ثلاث فی غبغبه و زبذب و قلقه) هلاك انسان در سه چیز است .

در لذت شکم و فرج و قلقه زبان اوست گناهان زبان هم از غیبت و دروغ و استهزاء
بمردم و لغوگویی و غیره در این حدیث نبوی اضافه است و این امور موجب هلاك انسان
و محروم شدنش از سعادت بهشت رضوان است .

اعاذنا لله منه

۹ (کلمة) قال ۴ (اعظم الناس سعادة اكثرهم زهادة) فرمود ۴ .

هر که زهدش در جهان بیشتر است سعادتش در دو عالم بالاتر است .

(شرح) در مطالب گذشته بسیار شرح این کلام است و این نکته را اضافه کنیم

که معنی زهد نه آنستکه انسان از هر لذت در دنیا دوری جوید زیرا چه بسا کسی که
تارك الدنيا للدنياست پس او نه زاهد است بلکه زاهد آنکس است که غنی و فقیر بروی
یکسان و این جهان چند روزه را به چیزی نشمرد و بدار و ندارش شاد و غمگین نشود
که حضرت فرمود .

معنی زهد این دو کلمه است (لکیلا تأسوا علی ما فانکم ولا نفر حوا بما آتاکم)
 ۱۰ (کلمة) قال ۴ (الا انه لیس لانفسکم ثمن الا الجنة فلا تبيعو ها الا بها) الای
 مردم محققا بدانید که قیمت نفوس شما جز بهشت (رضوان و بهشت لقای خدا و بهشت
 شهود) چیزی نخواهد بود پس قیمت خود را بدانید و جز بهشت برین نفروشید (یعنی
 جانرا بقیمت ارزان که متاع پست فانی دنیای دو روزه است نفروشید) که ارزان
 فروخته‌اید بلکه (گردوست بهر دو کون بفروشی یوسف بجوی دهی زیان کاری)

مقاله نهم

(احسان بخلق بمال و جاه و قدرت و زبان و غیره)

۱ (کلمة) قال ۴ (طوبی لمن احسن الی العباد و تزود للمعاد) خوشابر حال آنانکه
 ببندگان خدا احسان کنند و (بآن احسان) زاد و توشه سفر آخرت مهیا گردانند در
 کلمه دیگر فرمود .

(نعم زاد المعاد الاحسان الی العباد) برای سفر آخرت احسان بخلق توشه‌ای نیکو است
 در کلمه دیگر فرمود .

(الا ینار افضل الاحسان) بهترین احسان آنستکه انسان چیزی را که خود بدان
 محتاج است بمحتاجان بذل کند و آنرا بر خود مقدم دارد مستغنی از شرح است
 ۲ (کلمة) قال ۴ (افضل الشرف کف الازی و بذل الاحسان) بهترین شرافت
 انسان ترك اذیت و آزار و بذل احسان بخلق است حضرت ۴ اول ترك ظلم و آزار بخلق
 را موجب شرافت دوم نیکی و احسانرا سبب عزت شمرد و در کلمه دیگر فرمود .
 (خیر الناس من کافی علی القبیح بالجلیل) بهترین مردم آنکس است که در مقابل
 بدی که با او کنند نیکی کند (ادفع بالحسنة السيئة)

۳ (کلمة) قال ۴ (افضل الناس انفعهم للناس) نیکوترین مردم آنکس است که
 نفعش بخلق بیشتر است غنی از شرح است و در کلمه دیگر فرمود .

هر که نیت خیر بخلق دارد خدا رزقش را زیاد گرداند و هر که باهل و عیال
 خود خیر و نیک رفتار باشد عمر طولانی یابد و هر که ببندگان خدا بجای خیر و احسان

ظلم و عدوان کند علاوه بر خلق خدا هم او را دشمن دارد و هر که احسان کند خدا او را دوست دارد (ان الله يحب المحسنين) خدا کسانی را که بمردم احسان میکنند محققاً دوست میدارد .

۴ (کلمة) قال ۴ (افضل الايمان الاحسان) نیکوترین اعمال ایمان احسانست غنی از شرح است در کلمه دیگر فرمود .

(اتباع الاحسان بالا احسان من کمال الجود) از پی احسان احسان دیگر کردن مرتبه کامل احسانست یعنی بکسی که احسان کردید باز هم مکرر اعاده احسان کنید و احسان اول شمارا مانع از احسان دوم و سوم و پی در پی نشود تا بمرتبه کمال احسان که لازمه محبت کامل بخداست نائل شوید (مقام احسان نزد عارفان توجه کامل بخداست)
 ۵ (کلمة) قال ۴ (لافضيلة اعلى من الاحسان) فضیلت و شرافتی برای انسان بالاتر از احسان بخلق نیست بشرح نیازمند نیست در کلمه دیگر فرماید .

بداد مظلومان رسیدن و رفع ظلم ظالمی را از سر مظلومی کردن از بهترین احسانهاست
 ۶ (کلمة) قال ۴ (السخاء تمحص الذنوب و تجلب محبته القلوب) صفت سخاوت انسانرا از گناهان پاک میسازد و محبوب قلوب خلق میگرداند مستغنی از شرح است .

۷ (کلمة) قال ۴ (المروة صدق اللسان و بذل الاحسان) جوانمردی و قوت راستگوئی و احسان بخلق است .

(شرح) راست گوئی يك صفت مردان پاك بافتوت است و سخاوت و احسان و خیر خواهی بخلق يك صفت دیگر انسان است و لازمه صفت اول که صدق و صراحت لهجه است صفا و وفا و درستی عمل و لازمه صفت دوم شجاعت و قوت نفس و همت بلند است
 ۸ (کلمة) قال ۴ (من احسن الى الناس حسنت عواقبه و سهلت له طرقة) هر که بخلق احسان کند عاقبت امورش نیکو شود و راههای صعب و مشکل امور بر او آسان گردد یعنی کسیکه کارش احسان و خیر خواهی و خدمت بخلق است خدا مشکلات عالم را بر او آسان کند یا مشکلات عواقب امور را که عقبات برزخ و قیامت است بر او آسان سازد .

۹ (کلمة) قال ۴ (الکریم یعفومع القدرة و يعدل مع الامر و یکف اسائته و یبذل احسانه) بزرگوار مردم باوجود قدرت بر انتقام بدکاران عفو میکنند و در دوران ریاست و امارت بعدل و داد میبردارند و آزار بخلق نمیکنند و از هر نیکی و احسان که میتوانند (از مال و جاه و قلم و قدم و غیره) از هیچکس دریغ ندارند.

(کلمة) قال ۴ (ابدل معروفك للناس كافة فان فضیلة المعروف لا یبدلها عندالله سبحانه شیئی) احسان خود را بتمام مردم مبدول دار که هیچ کار شرف و فضیلتش نزد خدا برابر احسان بخلق نیست.

(شرح) از هر گونه احسانی که بتوانی بهر که باشد مضایقه مکن احسان بمال احسان بزبان احسان بقلم بقدرت و توانمائی و رفع ظلم و دادخواهی مظلوم احسان علمی (که بهترین احسانست بتعلیم جاهلان و هدایت گمراهان) و بهمه کس احسان و خیر خود را تعمیم ده و متصف بصفه رحمانی الهی باش از دشمن و دوست احسان را دریغ مدار زیرا هیچ کار نزد خدا و برای جلب عنایت و مغفرت و احسان حق بالاتر از احسان بخلق نیست که خدا احسان کنندگان را دوست میدارد و در دوستی خدا هر گونه خیر و سعادت برای بنده مهیاست و قفنا لله تعالی.

مقاله دهم

(امور اجتماعی)

۱ (کلمة) قال ۴ (من احسن الی رعیتہ نشرالله علیه جناح رحمتہ و ادخله فی مغفرتہ) هر که بر قومی سروری یابد و با رعیتش احسان کند خدا پرو بال رحمتش را بر او بکشد و از هر چه کرده بر او ببخشد.

(شرح) این بیان حضرت شامل سلاطین عالم و امراء و حکام بلاد و کدخدای دهکده حتی رئیس خانواده و پدر نسبت بزن و فرزند و نوکر و کلفت عموم را شامل است که در حدیث دیگر فرمود.

(کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتہ) همه بالنسبه پیشوا هستید و همه شما در قیامت از حقوق زیر دستان و رعیت سئوال خواهید شد که آیا با آنها بعدل و احسا

رفتار گردید یانه، آیا سیاست شما تاضمین سعادت و آسایش رعیت کرد یانه، آیا باحسن سیرت و تدبیر منزل آسایش زن و فرزند را رعایت کردید .

پس در آخرت چنین مسئولیتی دارید در دنیا سعی کنید تا جواب مثبت برای سلطان حقیقت داشته باشید و مورد لطف و رحمت حضرت احدیت شوید عز سلطانه

۲ (کلمة) قال ۴ (افضل الملوك من حسن فعله و نيته و عدل في جنده و رعيته)
بهترین پادشاهان عالم آنستکه فعلش نیکو و نیتش خیرمی باشد و با سپاه و رعیتش عدالت کند کلام روشن است و محتاج شرح نیست .

۳ (کلمة) قال ۴ (ما حصن الدول مثل العدل) فرمود ۴ .

هیچ صفتی دولتها را مانند صفت عدل بر رعیت از حوادث عالم حفظ نتوان کرد (شرح) عدالت یگانه وسیله حفظ دول است چنانکه ظلم یگانه موجب انحطاط ملل که در کلمه دیگر فرمود .

(ظلم المرء یوقه و یصره) ظلم انسان موجب هلاک و سقوط اوست و در کلمه دیگر فرمود .

(العدل قوام البرية) عدالت نگهبان خلق است (بشرح نیازمند نیست) .

۴ (کلمة) قال ۴ (احسن الملوك حالاً من حسن عیش الناس فی عیسه و عم رعیته بعدله) بهترین سلاطین (در عالم دنیا و آخرت) آن سلطانستکه در روزگارش مردم خوش زندگانی کنند و عدالش بتمام رعیت شامل باشد (بشرح نیازمند نیست)

۵ (کلمة) قال ۴ (اجل الامراء من لم یکن الهوی علیه امیرا) بزرگترین فرمان داران عالم آن کس است که محکوم فرمان هوای نفس نباشد (از شرح بینماز است)

۶ (کلمة) قال (لا یسؤنک ما یقول الناس فیک فانه ان کان کما یقولون کان ذنب عجل عقوبته وان کان علی خلاف ما قالوا کانت حسنة لم تعملها) از بدگوئی و عیبجویی خلق دل شکسته و آزرده خاطر میباشد که اگر راست میگویند آن بدگوئی کیفر عمل ناست که در دنیا بتو رسیده و دیگر در عقبی عقاب ندارد و اگر دروغ میگویند آن بدگوئی حسنه و ثوابی شود در نامه عملت که تو عملی نکرده بدان ثواب رسیده ای خلاصه

انسان باید روحش قوی باشد و تحت تأثیر سخن بد گویان قرار نگیرد و از آنچه میگویند متأثر نشود و حس غضب و کینه بر او حکومت نکند بلکه با فکر و عقل چنین قضاوت کند که عالی ۴ فرمود .

تا عیبجویی خلق بر هر وجه بخیر او باشد .

۷ (کلمه) قال ۴ (العدل راس الايمان و جماع الاحسان) عدالت باخلق اصل

ایمان و اساس دین است و شامل انواع احسان بخلاق است عدل انسان با زیر دستان و با هر کس که بفرمان اوست احسان عام و نیکی جامع است و در حقیقت اجسائی که شامل جمیع مردم است و از جمیع جهات احسان است همان عدالت است سایر احسانها احسانهای جزئی است مانند عدل سعه و کلیت نتواند داشت و احسان بهوم نیست

۸ (کلمه) قال ۴ (تكرم العالم لعلمه والکبير لسنه و ذوالعروف لهعروفه و

السلطان لسلطانه) عالم را باید برای علمش اکرام کنند و پیران تجربه آموخته را برای کثرت سن (و نجارب او) و نیکوکاران و خیرخواهان بشر را برای خیر و احسان و سلاطین را برای سلطنت یعنی هر کس را بر آن جهت حسن و خوبی که داراست باید گرامی و محترم داشت علما را برای علم و دانش که علمشان چراغ هدایت خلق است پیران را برای استفاده از تجارب بواسطه طول عمرشان و خیرخواهان و اهل احسان را برای احسانشان و سلاطین را برای سلطنت یعنی برای حسن انتظام و عدالت و رفع ظلم و آزار از مظلومان که لازمه وجود سلطنت است باید محترم و بزرگ دانست خلاصه یعنی در هر کس جهت کمالی وجود دارد باید بر آن جهت کمال او را گرامی داشت

۹ (کلمه) قال ۴ (لا یكون العالم عالمًا حتی لا یحسد من فوقه ولا یحتقر من دونه ولا

یاخذ عن علمه شیئا من حطام الدنيا) عالم را نباید عالم حقیقی دانست الا آنکس که بزرگتر از خود در علم حسد نبرد و بمادون خود از تکبر و نخوت اهانت نکند و از علم خود اخذ مال دنیا نکند و علم و دین را بحطام دنیا نفرشد (حطام یعنی متاع ناچیز بی قدر) بشرح محتاج نیست .

۱۰ (کلمه) قال ۴ (ینقی للمعاقل ان یحترس من سکر المال و سکر القدره و سکر

العلم و سکر المدح و سکر الشباب فان لكل نالک ربحاً خبيثه تسلب العقل و تستخف الوقار) سزاوار است عاقل احتراز کند از مستی ثروت و مال و مستی قدرت و جاه و مستی علم و دانش و مستی مدح و ثنای مردم و مستی و غرور جوانی که تمام اینها را بوی ناخوش و عفنی است که عقل انسان را زائل میکند و ادب و وقار انسانیت را سبک و خفیف میسازد یعنی مال و جاه و علم و مدح مردم و دوران جوانی همه مانند شراب انسانرا مست میکنند و عقل را فاسد میگرداند و ادب را زائل میکند باید انسان عاقل از سکر و مستی این امور دنیوی خود را حفظ کند و مست دنیا و مغرور علم و جاه و جلال دنیا نشود و الا از درگاه خدا بخطاب (لاتقربوا الصلوة و اتمم سکاری) دور میشود و اگر مست نشد و عقل و دین را باوجود مال و جلال و علم و غیره حفظ کرد از این امور در زندگانی دنیا و آخرت بهره مند خواهد گشت .

خاتمه مقالات

در مثنوی از قصار کلمات

(کلمة) قال ٤ (من سرّ مسلماً سره الله يوم القيامة) هر کس دل مسلمانى را بچيزى شاد کند خدا در قيامت او را شاد ميگرداند .

(کلمة) قال ٤ (الحكمة روضة المقلاء) کلام حکمت و علم معرفت الله باغ و بوستان خردمندان عالم است

(کلمة) قال ٤ (ينبغي ان يكون فعل الرجل احسن من قوله ولا يكون قوله احسن من فعله) سزاوار است که مرد فعلش بهتر از قولش باشد نه (مانند اهل دنیا و دنیا پرستان) قواش بهتر از فعل او

(کلمة) قال ٤ (حصنوا انفسكم بالصدقه) بصدقه دادن از شرور عالم خود را در حصار محکم خدا حفظ کنید

(کلمة) قال ٤ (الحسد شر الامراض) حسد بدترین مرض است که این مرض نفسانی ایجاد امراض جسمانی مانند سل و تب و سوء هاضمه و غیره میکند

(کلمة) قال ٤ (الحسد يذهب الجسد) حسد بدنرا رنجور و لاغر میسازد

(کلمه) قال ۴ (ما اقبح بالانسان ان يكون له باطننا عليلا و ظاهرا جميلا)
 چهقدر زشت است و قبیح که انسان باطنش مریض و بدسیرت و ظاهرش زیبا و آراسته
 باشد یعنی بد باطن و خوش ظاهر باشد که منافق است و منافق در اسفل السافلین
 جهنم است

(کلمه) قال ۴ (لاتسئلوا الله فانه ان اعطاكم اكرمكم وان منعكم خاذنكم)
 از غیر خدا سؤال نکنید و هر چه میخواهید از خدا سؤال کنید که خدا اگر اعطا کرد
 با اکرام عطا میکند و اگر منع کرد ذخیره برای شما حفظ میکند (بخلاف خلق)
 (کلمه) قال ۴ (من تتبع عورات الناس كشف الله عورته) هر کس در پی عیبجویی
 مردم بر آید خدا پرده از روی عیب و گناهش بردارد و او را رسوا کند

(کلمه) قال ۴ (العارف وجهه مستبشر و قلبه معزون) عارف رویش خندان و
 داش از توجه به عالم آخرت و حضور سلطان احدیت همیشه معزون و گریبان است
 (کلمه) قال ۴ (من كشف مقالات الحكماء انتفع بحقائقها) هر که از مقالات
 حکما پرده بگشاید بحقائق علمی آنها بهره مند شود .

(کلمه) قال ۴ (نال الفوز الاكبر من ظفر بمعرفة النفس) هر که خود را شناخت
 بزرگترین سعادت را یافت که از معرفت خود بمعرفت خدا میرسد و این بزرگترین
 سعادت است

(کلمه) قال ۴ (ان يحرز العلم الامن تطيل درسه) هرگز بعد کمال علمی
 نمیرسد مگر کسیکه طول مدت بکار آن علم پردازد و ادامه فکر و نظر و بحث در آن
 علم دهد

(کلمه) قال ۴ (للحق دولة و للباطل جوله) حق را دولت باقی و پایدار است و
 باطل را جولانی بیش نیست و زود نابود شود

(کلمه) قال ۴ (الفقر صلاح المؤمن و مریجه من حسد الجيران و تملق الاخوان
 و تسلط السلطان) فقر و نداداری صلاح مؤمن است که او را از حسد آشنا
 و همسایگان و تملق برادران و خویشان و از تعدی عمال سلطان آسوده میدارد چون

یادشده خراج نخواهد خراب را .)

(کلمة) قال ۴ (الشريعة رياضة النفس) شریعت بحقیقت ریاضت نفوس است

برای وصول بحد کمال و سعادت و لذات ابد

(کلمة) قال ۴ (من عذب لسانه کثر اعوانه) هر که با خاق خوش زبان باشد

یارانش بسیار باشند .

(کلمة) قال ۴ (الدين الادب) دین ادب و تربیت است

(کلمة) قال ۴ (لو عقلوا اهل الدنيا لخربت الدنيا) اگر تمام مردم دنیا راعقل

بودی دنیا خراب شدی (چون عاقلان بزیب و زیور و تجملات دنیا علاقه ندارند) (العقل

ما عبده الرحمن و اکتسب به الجنان)

(کلمة) قال ۴ (افضل المعروف اغانة الملهوف) بهترین احسان بعداد مظلوم

رسیدن است .

(کلمة) قال ۴ (من اشد عيوب المرء ان يخفى عليه عيوبه) بتر و سخت تر از هر

عیب در انسان آنستکه عیب او بر او پنهان باشد .

(کلمة) قال ۴ (قيمة كل امرء ما يعلم) قیمت هر کس بقدر عام و دانش اوست

(کلمة) قال ۴ (الخوف جاباب العارف) خدا ترسی و بیاد عظمت خدا بودن

لباس عارفان است .

(کلمة) قال ۴ (نفسك اقرب اعدائك اليك) نزدیک ترین دشمنان بتو نفس

تست پس مقدم از دشمنان دیگر با نفس باید جهاد کرد چون نزدیکتر از سایر دشمنانست

(این سخنان در مکتب انبیا است که مذهب روح بشرند)

(کلمة) قال ۴ (الشرف بالهمم العاليه لا بالرمم الباليد) شرافت و فخر بهمت

ابندت تست نه بانسب پدران مرده پوسیده

(کلمة) قال ۴ (اعداءك نفسك اللتي بين جنبيك) بزرگترین دشمن تو

نفس اماره تو است که دائم حضورتست و پیوسته بدشمنی تو میکوشد (مردم مادی

باین سخنان و قری نمیکنارند چون جاهل بنفس قدسی و روح باقی خویشند)

(کلمه) قال ۴ (الشوق خالصان العارفين) عشق و شوق بخدا خاصه عارفانست
 (کلمه) قال ۴ (نزه نفسك عن كل دنية) نفس ناطقه قدسيه خود را از هر کار
 پست و وصف دنائت دور دار تا بمقام معرفت خدا و شهود حق و لذت ابد نائل شوی
 (کلمه) قال ۴ (من يكسب مالا من غير حله يصرفه في غير حقه) هر کس ماليرا
 از غير راه حق و حلال بدست آورد بمصرف ناحق صرف خواهد کرد.

(کلمه) قال ۴ (صله الارجام من افضل شيم الكرام) صله رحم و دوستی واحسان
 بخويشان بهترين سيرت نيکو کارانست در کلمه ديگر فرمود .

صاه رحم موجب زيادی مال و درازی عمر است

(کلمه) قال ۴ (من جهل علماً عاداه) هر که علمی را نداند دشمن آن علم
 است مانند مکتب معاويه و تهافت الفلاسفد نویسان که بعلوم علی و شيعيانش حکمای الهی
 جاهل و دشمنند .

(کلمه) قال ۴ (من ابصر عيب نفسه لم يعب احدا) هر کس عيب خود را دید
 بعيب جوئی مردم نپردازد (چنانکه اگر ضرزی بر او رسد بفکر دفع ضرر خود است نه
 ضرر ديگران)

(کلمه) قال ۴ (من لاعقل له لادين له) هر که را عقل نيست آئين نيست

(کلمه) قال ۴ (اسعد الناس العاقل) عاقل باسعادت ترين مردم است

(کلمه) قال ۴ (ما آمن بالله من قطع رحمه) هر کس قطع رحم کند ايمانش

بخدا کامل نيست

(کلمه) قال ۴ (جالس الحكماء تكمل عقلاک و تشرف بنفسك و تنتف جهلك)

باحکماء بنشين تا عقل تو کامل و نفست شريف و جهل و نادانيت برطرف شود .

(کلمه) قال ۴ (جالس العلماء تسعد) باعلماء بنشين تا باسعادت رسی

(کلمه) قال ۴ (جالس العلماء تزدد علماً) باعلماء بنشين تا علمت افزون شود

(کلمه) قال ۴ (الکتب بساتين العلماء) کتب علمی باغ و بستان دانشمندانست

(کلمه) قال ۴ (العلم حيوۃ والجهل موت) علم زنده ابد شدن و جهل مرک

دایم یافتن است آب حیات که در ظلمات است کنایه از علم است که در نفس پنهان است کسی زنده ابد نشود جز بعلم و حکمت و معرفت الهی از رسول اکرم ﷺ برسیند با که مجالست کنیم آن بزرگوار فرمود .

این سخن را حواریین از عیسی ۴ پرسیدند فرمود .

(جالسوا من یذکرکم الله رؤیتو یرید فی علمکم منطقه و ترغیبکم فی الآخرة عمله) با کسی مجالست کنید که دیدار او شما را بیاد خدا آورد و زبانش بر علم و معرفت شما بیفزاید و (اخلاق) و اعمالش شما را بعالم آخرت مشتاق و راغب گرداند خلاصه با کسی هم نشین شوید که دیدار و گفتار و کردارش شما را بیاد خدا آورد و علم و معرفت بیفزاید و توجه و شوق و عشق بعالم بقا در شما پدید آرد چون نفس در مثل آیمندایست با هر که مقابل شود از اخلاق و آثار او نقش میگیرد هر که خواهد نقش الهی و رنگ صبغت الله پیدا کند که بزرگترین سعادت است باید بارجال الهی نشیند و باسخنان و نصایح آنان انس گیرد تا بآن سعادت بزرگ نائل شود و البته مسلم کل است که علی علیه السلام بزرگترین رجال الهی است بر شما باد بمطالعه علوم و کلمات و عمل بآیات و دلالات آن بزرگوار تا نقش او در نفوس قدسی شما پدید آید صلوات الله علیه و آله المعصومین که آن بزرگوار پند و اندرز و تعلیمات آسمانی که عالمی را پر از نور علم و معرفت نموده همه از قلب مطهر اوست و هر وصف کمالی ذکر فرموده مصداق اعلی و اتم آن وصف را خویش دارا بوده چنانکه خود آن حضرت فرمود .

من امر نکردم شما را بچیزی جز آنکه اول خود عمل کردم پس انس و مطالعه و مذاکره گفتار حکمت آثار و کلمات قصارش انسان را بکمال انسانیت و اعلی رتبه حکمت و سعادت ابد میرساند و بی شک از هر کتاب حکمت و هر دفتر علم و معرفت حکمتش کامل تر است و از هر سخن کلاهش فصیح و بلیغ تر و بانندی مطالب و علو قدر سخنش افزون است و اینک حدیثی از آن بزرگوار راجع باوصاف دوستان و شیعیانش ذکر کرده اینجا مقاله خاتمه را پس از ترجمه حدیث شریف بنصیحت جامع و حجت

بالغ آن بزرگوار ختم می‌کنیم.

(عشرون خصلت فی محب اهل البیت ۴ عشرة منها فی الدنيا و عشرة فی الاخرة
 اما اللتی فی الدنيا فالزهد فی الدنيا والحرص علی العام والورع فی الدین و الرغبة فی العبادة
 و التوبة قبل الممات و النشاط فی قیام اللیل و الیاس عما فی یدی الناس والحفظ لامر الله
 ونهید و بغض الدنيا والسخاء

والعشرة اللتی فی الاخرة فلا ینشرله دیوان ولا ینصب لد میزان و یعطی
 کتابه بیمیمنه و یکتب له برائة من النار و تبیض وجهه و یکسی من حلال الجنة و یشفع
 فی مائة من اهل بیته و ینظر الله تعالی الیه بالرحمة و یتوج بقیجان الجنة و یدخلها بغیر
 حساب فطوبی لمحبی ولدی وعشیرتی و اهل بیتی .

ترجمه حدیث

بیست خصلت نیکو برای دوستان اهل بیت بیغمبر است ده خصلت در دنیا و ده
 در آخرت اما آن ده خصلت نیکوی دنیا

۱ در دنیا از اهدند ۲ تحصیل علم حرصند ۳ در دین پارساویا کد امنند ۴ بهبادت
 خدا مشتاقند ۵ پیش از هر گز موفق بتوبه‌اند ۶ بنماز شب و سحر خیزی باوجود
 نشاطند ۷ چشم امید بخلق ندارند (تنها بخدا امید دارند) ۸ اوامر و نواهی الهی را
 محافظت می‌کنند ۹ دنیا را دشمن دارند (و ابداً حب دنیا در دل آنها نیست) ۱۰ اداری خلق
 جود و سخاوتند این ده صفت لازمه دوستان و شیعیان اهل بیت اطهار است در دنیا
 اما ده خصلت آخرت آنها

۱ دیوان حساب بر آنها باز نشود ۲ میزان و حساب بر آنان برپا نگردد ۳ کتاب
 نامه عمل شان را بدست راست دهند (تا اهل بهشت باشند) ۴ و بر آنان حکم آزادی
 از جهنم نویسند ۵ بمحشر باروی سفید آیند (که بهشتی شناخته شوند) ۶ از لباس
 فاخر زیبای بهشتی بر تن پوشند ۷ صد نفر از اهل بیت خود را شفاعت کنند ۸ خدا
 بآنها نظر لطف و رحمت کند (که از همه بهتر و بالاتر است) ۹ در بهشت تاج پادشاهی بر
 سر آنان نهند ۱۰ بی حساب وارد بهشت شوند پس خوشا بر احوال محبان فرزندان

و عشیره و اهل بیت من (صلوات الله عليهم اجمعین)

نصیحت حضرت ثور

ختم کتاب

قال امیر المؤمنین علیه الصلوة والسلام

(یا ایها الناس اقبلوا النصیحة ممن نصحکم و تلقوها بالطاعة ممن حملها ایاکم و اعلموا ان الله سبحانه لم یمدح من القلوب الا اواعها للمحکمة و من الناس الا اسر عههم الی الحق اجابةً و اعلموا ان الجهاد الاکبر جهاد النفس فاشتغلوا بجهاد انفسکم تسعدوا و ارفضو القیل و القال تسلموا و اکثر و اذکر الله تغنموا و کونوا عباد الله اخوانا تفوزوا لیه بالنعم المقیم)

الای مردم نصیحت آنکس که بشما (برای خدا) اندرز و پند میدهد نیکو بشوند و اطاعت کنید و بدانید که خدا مدح نگوید (دوست ندارد) مکر دلپائی را که لایق تر برای آموختن حکمت و معرفتند و زود تر دعوت خدا را اجابت (و امر او را اطاعت) میکنند و بدانید که بزرگترین جهاد جهاد با نفس اماره است پس آماده شوید و جداً بجهاد بانفس خود بپردازید تا بسعادت ابد رسید و قیل و قال را بیک سونهد و حرف و گفتگو را بدور ریزید (و بکار پردازید) تا بساحل سلامت رسید و خدا را بسیار یاد کنید تا بندگ خدا بزرگ ولادت ابد یابید و ای بندگان خدا باهم برادر ایمانی باشید (یکدل و یک رنگ باصفا با هم زندگی کنید) تا نزد خدا در بهشت نعیم جاودانی بسعادت و فیروزی رسید .

رزقنا الله سبحانه تعالی بحق رحمته الواسع

محبی الدین مهدی الهی قمشه

شوال ۱۳۷۶

خرداد ۱۳۳۶

(غلطنامہ)

صواب	خطا	سطر	صفحہ
ازوجود وماہیت و بیان	ازوجود و بیان	۲	۱
بداہت	بداہت	۳	۱
وجود حقیقتی	وجود حقیقی	۸	۴
بدون	و بدون	۱۲	۴
عین ماہیت	عین مہیہ	۲۵	۴
بر نقیض	بر نقیض	۶	۱۳
ازشدت ظہور	ازشدت ظہور	۸	۱۷
بداش	بداش	۱۱	۱۸
حق خود را	حق خورا	۱۵	۲۹
اوست	است	۴	۳۲
محببتك	ممببتك	۱۲	۳۹
فاتبع	فاتبع	۱۲	۳۹
اجرا الحسنین	اجرا الحسنین	۱۳	۴۰
من الحق الى الخلق	من الحق الى الحق	۱۸	۴۸
و مصالح دیگر در آن	در آن	۱۴	۶۹
خویشرا قاصر	خویشرا قصر	۱۸	۷۹
زیاد است	کوید	۱۲	۸۸
داند	دانه	۲۳	۹۶
زیاد میباشد	است	۱۸	۱۰۳
عقل و دیگر	عقل دیگر	۱۹	۱۲۰
و دنانت	دبانت	۲۲	۱۲۰
عشق یافت	عشق یافت	۱۳	۱۲۲
اتحاد مدرك	اتجا مدرك	۱۷	۱۳۳
زیاد است	بدست	۱۰	۱۴۶
و بالطبیعہ	بالطبیعہ	۴	۱۴۷
بردومات	بردوماب	۱۶	۱۴۹
دست و پا	دست و یا	۱۸	۱۴۹
ترتیب	ترتیت	۱۳	۱۵۱
علم و حکمت	علم حکمت	۱۳	۱۵۵

صواب	خطا	سطر	صفحه
بر فهم	سر فهم	۱۵	۱۵۵
بہشتیند	بہشتید	۱۵	۱۶۰
دوزخیند	دوزخید	۱۵	۱۶۰
تام در	تام دد	۱۸	۱۶۴
الذین	الدين	۱۲	۱۶۶
انسانرا نطفه	انسان نطفه را	۹	۱۸۶
وصف تن	وصف من	۱۵	۱۸۶
مشوب	محسوب	۲۳	۱۸۶
معانی و اعتبارات	معانی اعتبارات	۱۰	۱۹۶
حقیقه است	حقیقه	۲۳	۱۹۶
موجد علم و نبایست	موجر علم و بناست	۱۹	۲۰۶
و ترتیب	توتیب و	۲	۲۰۷
بالعلیه	بالعلمه	۲	۲۰۷
و مؤخر	اومؤخر	۶	۲۰۷
محالست	وحالست	۱۰	۲۰۷
او از	واز	۱۹	۲۰۷
نیت	نیست	۲۴	۲۱۶
که سر	که سه	۲۳	۲۲۱
علا را	اعلا را	۱	۲۲۳
ز آئینه	ز آئنه	۱۰	۲۲۳
و برخی از	و از	۱۶	۲۴۱
و هرگز سهو	و سهو	۱	۲۴۳
مهدی الہی	مهدی آلی	۱۴	۲۴۳
پیدایش	پیدایت	۱۶	۲۴۶
شکوک	شکوت	۱۹	۲۴۶
استغنائی	استغنای	۲۱	۲۴۶
کمال مرتبه	کمال و مرتبه	۲۲	۲۴۶
الظالمون	الضالون	۱۳	۲۵۸
در آید	داوید	۱۰	۲۷۴
زیاد است	جتل	۱۵	۲۷۴
مشاهده کند	مشاهد کند	۱۶	۲۷۴
ان الله	ان اله	۱۴	۲۷۵
قلب	عقل	۲۱	۲۷۵
حسن	حسس	۲۲	۲۷۵
شهود جمع	شهود	۵	۲۹۱
بکنه	بکنده	۸	۲۹۶
بحس و ضرورت	و بحس ضرورت	۱۹	۲۹۶
سخنی	سختی	۱	۲۹۷

صواب	خطا	سطر	صفحه
وز طبیعت	وز طبیعت	۶	۲۹۷
هیچ	هیچ	۶	۲۹۷
سر و کل	سر و کل	۸	۲۹۷
حسن کل	حسن کل	۱۰	۲۹۷
متبدل و	و متبدل	۱۹	۲۹۷
بصقم	بصقم	۱۳	۲۹۹
در صقم	در صقم	۲۳	۲۹۹
قدرت در زیر عرش گشوده اند	قدرت در اند	۱۷	۳۵۳
زیاد است	زیر عرش گشوده	۱۹	۳۵۳
جلالش بر ملائک	حمالش بر ملائک	۲۲	۳۷۳
نبود آن	نبود این	۲۴	۳۷۳
بارکه	بارکه	۲۴	۳۷۳
قیاسم	اساسم	۱۸	۳۷۴
عرشیم	عرشم	۲۲	۳۷۴
وهدایت	هدایت	۱	۳۸۰
خدا	خدا	۲۰	۳۸۲
نفس	نفسی	۲۴	۳۸۲
غفلت	غفلت	۲۲	۴۰۲
ناراحتی	نارواهی	۱۴	۴۰۴
دار	دارد	۲۱	۴۱۰

انتشارات دانشگاه تهران

- ۱ - وراثت (۱)
 ۲ - A Strain Theory of Matter
 ۳ - آراء فلاسفه در باره عادت
 ۴ - کالبدشناسی هنری
 ۵ - تاریخ بیهقی جلد دوم
 ۶ - بیماریهای دندان
 ۷ - بهداشت و بازرسی خوراکیها
 ۸ - حماسه سرائی در ایران
 ۹ - مز دیسناو تأثیر آن در ادبیات پارسی
 ۱۰ - نقشه برداری جلد دوم
 ۱۱ - گیاه شناسی
 ۱۲ - اساس الاقتباس خواجه نصیر طوسی
 ۱۳ - تاریخ دیپلوماسی عهومی جلد اول
 ۱۴ - روش تجزیه
 ۱۵ - تاریخ افضل - بدایع الازمان فی وقایع کرمان
 ۱۶ - حقوق اساسی
 ۱۷ - فقه و تجارت
 ۱۸ - راهنمای دانشگاه
 ۱۹ - مقررات دانشگاه
 ۲۰ - درختان جنگلی ایران
 ۲۱ - راهنمای دانشگاه با انگلیسی
 ۲۲ - راهنمای دانشگاه بفرانسه
 ۲۳ - Les Espaces Normaux
 ۲۴ - موسیقی دوره ساسانی
 ۲۵ - حماسه ملی ایران
 ۲۶ - زیست شناسی (۴) بحث در نظریه لامارک
 ۲۷ - هندسه تحلیلی
 ۲۸ - اصول گداز و استخراج فلزات جلد اول
 ۲۹ - اصول گداز و استخراج فلزات < دوم
 ۳۰ - اصول گداز و استخراج فلزات < سوم
- تألیف دکتر عزت الله خیبری
 < < محمود حسابدی
 ترجمه < برزو سپهری
 تألیف < نعمت الله کیهانی
 بتصحیح سعید نفیسی
 تألیف دکتر محمود سیاسی
 < < سرهنگ شمس
 < < ذبیح الله صفا
 < < محمد مهین
 < مهندس حسن شمس
 < حسین گل گلاب
 بتصحیح مدرس رضوی
 تألیف دکتر حسن ستوده تهرانو
 < < علی اکبر برین
 فراهم آورده دکتر مهدی بیانی
 تألیف دکتر قاسم زاده
 < زین العابدین ذوالمجدین
 —
 —
 < مهندس حبیب الله نابتی
 —
 تألیف دکتر هشترودی
 < مهدی برکشلی
 ترجمه < بزرگ علوی
 تألیف دکتر عزت الله خیبری
 < < علینقی وحدتی
 تألیف دکتر یکانه حایری
 < < <
 < < <

- ۳۱- ریاضیات در شیمی
- ۳۲- جنگل شناسی جلد اول
- ۳۳- اصول آموزش و پرورش
- ۳۴- فیز یولژی گیاهی جلد اول
- ۳۵- جبر و آنالیز
- ۳۶- گزارش سفر هند
- ۳۷- تحقیق انتقادی در عروض فارسی
- ۳۸- تاریخ صنایع ایران - ظروف سفالین
- ۳۹- واژه نامه طبری
- ۴۰- تاریخ صنایع اروپا در قرون وسطی
- ۴۱- تاریخ اسلام
- ۴۲- جانورشناسی عمومی
- ۴۳- Les Connexions Normales
- ۴۴- کالبد شناسی توصیفی (۱) - استخوان شناسی
- ۴۵- روان شناسی کودک
- ۴۶- اصول شیمی پزشکی
- ۴۷- ترجمه و شرح تبصره علامه جلد اول
- ۴۸- اکوستیک > صوت < (۱) ارتعاشات - سرعت
- ۴۹- انگل شناسی
- ۵۰- نظریه توابع متغیر مختلط
- ۵۱- هندسه تریسمی و هندسه رقومی
- ۵۲- درس اللغة والادب (۱)
- ۵۳- جانور شناسی سیستماتیک
- ۵۴- پزشکی عملی
- ۵۵- روش تهیه مواد آلی
- ۵۶- مامالی
- ۵۷- فیز یولژی گیاهی جلد دوم
- ۵۸- فلسفه آموزش و پرورش
- ۵۹- شیمی تجزیه
- ۶۰- شیمی عمومی
- ۶۱- امیل
- ۶۲- اصول علم اقتصاد
- ۶۳- مقاومت مصالح
- ۶۴- کشت گیاه حشره کش پیرتر
- ۶۵- آسیب شناسی
- نگارش دکتر هورفر
- < مرحوم مهندس کریم ساعی
- < دکتر محمد باقر هوشیار
- < < اسمعیل زاهدی
- نگارش دکتر محمد علی مجتهدی
- < < غلامحسین صدیقی
- < < برویز نائل خانلری
- < < مهدی بهرامی
- < < صادق کیا
- < < عیسی بهنام
- < < دکتر فیاض
- < < فاطمی
- < < هشترودی
- < دکتر امیراعلم - دکتر حکیم
- دکتر کیهانی - دکتر نجم آبادی - دکتر نیک نفس - دکتر نائینی
- نگارش دکتر مهدی جلالی
- < < آ. وارثانی
- < < زین العابدین ذوالمجدین
- < < دکتر ضیاء الدین اسمعیل بیگی
- < < ناصر انصاری
- < < افضلی پور
- < < احمد بیرشک
- < < دکتر محمدی
- < < آزر
- < < نجم آبادی
- < < صفوی گلپایگانی
- < < آهی
- < < زاهدی
- < < دکتر فتح الله امیر هوشمند
- < < علی اکبر پریمن
- < < مهندس سعیدی
- ترجمه مرحوم غلامحسین زیرک زاده
- تألیف دکتر محمود کیهان
- < < مهندس گوهریان
- < < مهندس میردامادی
- < < دکتر آرمین

۶۶- مکانيک فيزيك

۶۷- كالبدشناسى توصيفى (۲) - مفصل شناسى

۶۸- درما شناسى جلد اول

۶۹- درما شناسى < دوم

۷۰- گياه شناسى - تشریح عمومی نباتات

۷۱- شیمی آنالیتیک

۷۲- اقتصاد جلد اول

۷۳- دیوان سید حسن غزنوی

۷۴- راهنمای دانشگاه

۷۵- اقتصاد اجتماعى

۷۶- تاریخ دیپلوماسی عمومی جلد دوم

۷۷- زیبا شناسى

۷۸- تئوری سنتتیک گازها

۷۹- کارآموزی داروسازی

۸۰- قوانین دامپزشکی

۸۱- جنگل شناسى جلد دوم

۸۲- استقلال آمریکا

۸۳- کجکاو یهای علمى و ادبى

۸۴- ادوار فقه

۸۵- دینامیک گازها

۸۶- آئین دادرسی در اسلام

۸۷- ادبیات فرانسه

۸۸- از سرین تا یونسکو - دو ماه در پاریس

۸۹- حقوق تطبیقی

۹۰- میکرو ب شناسى جلد اول

۹۱- میز راه جلد اول

۹۲- < < دوم

۹۳- کالبد شکافی (تشریح علی دست و پا)

۹۴- ترجمه و شرح تبصره علامه جلد دوم

۹۵- کالبد شناسى توصیفى (۳) - عضله شناسى

۹۶- < < (۴) - رگ شناسى

۹۷- بیماریهای گوش و حلق و بینی جلد اول

۹۸- هندسه تحلیلی

۹۹- جبر و آنالیز

۱۰۰- تقوق و برتری اسپانیا (۱۵۵۹-۱۶۶۰)

تالیف دکتر کمال جناب

< < امیراعلم- دکتر حکیم-

دکتر کیهانی - دکتر نجم آبادی- دکتر نیک نفس

تالیف دکتر عطائی

< < <

< مهندس حبیب الله نابتی

< دکتر گاکیک

< < علی اصغر یورهمایون

بتصحیح مدرس رضوی

—

تالیف دکتر شیدفر

< < حسن ستوده نهرانی

< علینقی وزیری

< دکتر روشن

< < جنیدی

< < میهنی نژاد

< مرحوم مهندس ساعی

< دکتر مجیر شیبانی

—

< محمود شهابی

< دکتر غفاری

< محمد سنگلجی

< دکتر سپهبدی

< < علی اکبر سیاسی

< < حسن افشار

تالیف دکتر سهراب- دکتر میر دامادی،

< < حسین گلز

< < < <

< < نعمت الله کیهانی

< زین العابدین ذوالمجدین

< دکتر امیراعلم- دکتر حکیم

دکتر کیهانی- دکتر نجم آبادی- دکتر نیک نفس

< < < <

تالیف دکتر جمشیداعلم

< < کامکار پاریسی

< < < <

< < بیان

- ۱۰۱- کالبدشناسی تو صیفی - استخوان شناسی اسب
- ۱۰۲- تاریخ عقاید سیاسی
- ۱۰۳- آزمایش و تصفیه آبها
- ۱۰۴- هشت مقاله تاریخی و ادبی
- ۱۰۵- فیه مافیه
- ۱۰۶- جغرافیای اقتصادی جلد اول
- ۱۰۷- الکتروسیته و موارد استعمال آن
- ۱۰۸- مبادلات انرژی در گیاه
- ۱۰۹- تلخیص الیمان عن مجازات القرآن
- ۱۱۰- دو رساله - وضع الفاظ و قاعده لاضرر
- ۱۱۱- شیمی آلی جلد اول تئوری و اصول کلی
- ۱۱۲- شیمی آلی «ارگانیک» جلد اول
- ۱۱۳- حکمت الهی عام و خاص
- ۱۱۴- امراض حلق و بینی و حنجره
- ۱۱۵- آنالیز ریاضی
- ۱۱۶- هندسه تحلیلی
- ۱۱۷- شکسته بندی جلد دوم
- ۱۱۸- باغبانی (۱) باغبانی عمومی
- ۱۱۹- اساس التوحید
- ۱۲۰- فیزیک پزشکی
- ۱۲۱- اکوستیک «صوت» (۲) مشخصات صوت - اوله - تار
- ۱۲۲- جراحی فوری اطفال
- ۱۲۳- فهرست کتب اهدائی آقای مشکوة (۱)
- ۱۲۴- چشم پزشکی جلد اول
- ۱۲۴- شیمی فیزیک
- ۱۲۶- بیماریهای گیاه
- ۱۲۷- بحث در مسائل پرورش اخلاقی
- ۱۲۸- اصول عقاید و کرائم اخلاق
- ۱۲۹- تاریخ کشاورزی
- ۱۳۰- کالبدشناسی انسانی (۱) سر و گردن
- ۱۳۱- امراض و اگیر دام
- ۱۳۲- درس اللغة و الادب (۴)
- ۱۳۳- واژه نامه فرسمانی
- ۱۳۴- تک یاخته شناسی
- ۱۳۵- حقوق اساسی چاپ پنجم (اصلاح شده)
- ۱۳۶- عضله و زیبایی پلاستیک
- ۱۳۷- طیف جذبی و اشعه ایکس
- تألیف دکتر میر بابائی
- « « محسن عزیزی
- نگارش « محمد جواد چندی
- « نصرالله فلسفی
- « بدیع الزمان فروزانفر
- « دکتر محسن عزیزی
- « مهندس عبدالله ریاضی
- « دکتر اسمعیل زاهدی
- « سید محمد باقر سبزواری
- « محمود شهابی
- « دکتر عابدی
- « « شیخ
- نگارش مهدی قمشه
- « دکتر علیم مروستی
- « « منوچهر وصال
- « « احمد عقیلی
- « « امیر کیا
- « مهندس شیبانی
- « مهدی آشتیانی
- « دکتر فرهاد
- « « اسمعیل بیگی
- « « مرعشی
- « علینقی منزوی تهرانی
- « دکتر ضرابی
- « « بازرگان
- « « خبیری
- « « سپهری
- « زین العابدین ذوالمجدین
- « دکتر تقی بهرامی
- « « حکیم و دکتر گنج بخش
- « « رستگار
- « « محمدی
- « « صادق کیا
- « « عزیز رفیعی
- « « قاسم زاده
- « « کیهانی
- « « فاضل زندی

- ۱۷۴- تاریخ مصر (جلد اول) تألیف احمد بهمنش
- ۱۷۵- آسیب‌شناسی آزر دگی سیستم رتیکولو آندوتلیال > دکتر آرمین
- ۱۷۶- نهضت ادبیات فرانسه در دوره رومانیک > مرحوم زیرک زاده
- ۱۷۷- فیزیولوژی (طب عمومی) نگارش دکتر مصباح
- ۱۷۸- خطوط لبه‌های جذبی (اشعه ایکس) > > زندی
- ۱۷۹- تاریخ مصر (جلد دوم) > احمد بهمنش
- ۱۸۰- سیر فرهنگ در ایران و مغرب زمین > دکتر صدیق اعلم
- ۱۸۱- فهرست کتب اهدائی آقای مشکوة (جلد سوم- قسمت دوم) > محمد تقی دانش پژوه
- ۱۸۲- اصول فن کتابداری > دکتر محسن صبا
- ۱۸۳- رادیو الکتریسته > > رحیمی
- ۱۸۴- پیوره > > محمود سیاسی
- ۱۸۵- چهار رساله > محمد سنگلجی
- ۱۸۶- آسیب‌شناسی (جلد دوم) > دکتر آرمین
- ۱۸۷- یادداشت‌های مرحوم قزوینی فراهم آورده آقای ایرج افشار
- ۱۸۸- استخوان شناسی مقایسه‌ای (جلد دوم) تألیف دکتر میر با بانی
- ۱۸۹- جغرافیای عمومی (جلد اول) > > مستوفی
- ۱۹۰- بیماریهای واگیر (جلد اول) > > غلامعلی بینش‌ور
- ۱۹۱- بتن فولادی (جلد اول) < مهندس خلیلی
- ۱۹۲- حساب جامع و فاضل نگارش دکتر مجتهدی
- ۱۹۳- ترجمه مبداء و معاد ترجمه آقای محمودشهابی
- ۱۹۴- تاریخ ادبیات روسی تألیف > سعید نفیسی
- ۱۹۵- تاریخ تمدن ایران ساسانی (جلد دوم) > > > >
- ۱۹۶- درمان تراخم با الکتروکو آگولاسیون > دکتر پرفسور شمس
- ۱۹۷- شیمی و فیزیک (جلد اول) > > توسلی
- ۱۹۸- فیزیولوژی عمومی > > شیبانی
- ۱۹۹- داروسازی جالینوسی > > مقدم
- ۲۰۰- علم‌العلامات نشانه‌شناسی (جلد دوم) > > میمندی نژاد
- ۲۰۱- استخوان شناسی (جلد اول) > > نعمت‌اله کیهانی
- ۲۰۲- پیوره (جلد دوم) > > محمود سیاسی
- ۲۰۳- علم النفس ابن سینا و تطبیق آن با روانشناسی جدید > > علی اکبر سیاسی
- ۲۰۴- قواعد فقه > آقای محمودشهابی
- ۲۰۵- تاریخ سیاسی و دیپلوماسی ایران > دکتر علی اکبرینا
- ۲۰۶- فهرست مصنفات ابن سینا > > مهدوی
- ۲۰۷- مخارج الحروف تصحیح و ترجمه دکتر پرویز ناتل خانلری
- ۲۰۸- عیون الحکمه از ابن سینا - چاپ عکسی

۲۰۹- شیمی یولوژی

۲۱۰- میکروشناسی (جلد دوم)

۲۱۱- حشرات زیان آور ایران

۲۱۲- هواشناسی

۲۱۳- حقوق مدنی

۲۱۴- ماکذقصص و تمثیلات مشوی

۲۱۵- مکانیک استدلالی

۲۱۶- ترمودینامیک (جلد دوم)

۲۱۸- گروه بندی و انتقال خون

۲۱۸- فیزیک، ترمودینامیک (جلد اول)

۲۱۹- روان پزشکی (جلد سوم)

۲۲۰- بیماریهای درونی (جلد اول)

۲۲۱- حالات عصبانی یا نورز

۲۲۲- کالبدشناسی توصیفی (۷)

(دستگاه گوارش)

۲۲۳- علم الاجتماع

۲۲۴- الهیات

۲۲۵- هیدرولیک عمومی

۲۲۶- شیمی عمومی معدنی فلزات (جلد اول)

۲۲۷- آسیب شناسی آزردهای سوزنال > غده فوق کلیوی <

۲۲۸- اصول الصرف

۲۲۹- سازمان فرهنگی ایران

۲۳۰- فیزیک، ترمودینامیک (جلد دوم)

۲۳۱- راهنمای دانشگاه

۲۳۲- مجموعه اصطلاحات علمی

۲۳۳- بهداشت غذایی (بهداشت نسل)

۲۳۴- جغرافیای کشاورزی ایران

۲۳۵- ترجمه النهایه باتصحیح و مقدمه (۱)

۲۳۶- احتمالات و آمار ریاضی (۲)

۲۳۷- اصول تشریح چوب

۲۳۸- خون شناسی عملی (جلد اول)

۲۳۹- تاریخ ملل قدیم آسیای غربی

۲۴۰- شیمی تجزیه

۲۴۱- دانشگاهها و مدارس عالی امریکا

۲۴۲- پانزده گفتار

۲۴۳- بیماریهای خون (جلد دوم)

تألیف دکتر مافی

> آقایان دکتر سهراب-

دکتر میردامادی

> مهندس عباس دواجی

> دکتر محمد منجمی

> > سیدحسن امامی

نگارش آقای فروزانفر

> پرفسور فاطمی

> مهندس بازرگان

> دکتر یحیی پویا

> > روشن

> > میرسپاسی

> > میمنندی نژاد

ترجمه > چهارزی

تألیف دکتر امیراعلم - دکتر حکیم

دکتر کیهانی - دکتر نجم آبادی - دکتر نیک نفس

تألیف دکتر مهدوی

> فاضل تونی

> مهندس ریاضی

تألیف دکتر فضل الله شیروانی

> > آرمن

> علی اکبر شهابی

تألیف دکتر علی کنی

نگارش دکتر روشن

-

-

نگارش دکتر فضل الله صدیق

> دکتر تقی بهرامی

> آقای سیدمحمدسزواری

> دکتر مهدوی ازدبیلی

> مهندس رضا حجازی

> دکتر رحمتیان دکتر شمس

> > بهمنش

> > شیروانی

> > ضیاءالدین اسمعیل بیگ

> آقای مجتبی مینوی

> دکتر یحیی پویا

- ۲۴۴- اقتصاد کشاورزی
- ۲۴۵- علم‌العلامات (جلد سوم)
- ۲۴۶- بتن آرمه (۲)
- ۲۴۷- هندسهٔ دیفرانسیل
- ۲۴۸- فیزیولوژی گل ورده بندی تک لپه ایها
- ۲۴۹- تاریخ زنده
- ۲۵۰- ترجمهٔ النهایه با تصحیح و مقدمه (۲)
- ۲۵۱- حقوق مدنی (۲)
- ۲۵۲- دفتر دانش و ادب (جزء دوم)
- ۲۵۳- یادداشتهای قزوینی (جلد دوم ب، ت، ث، ج)
- ۲۵۴- تفوق و برتری اسپانیا
- ۲۵۵- تیره شناسی (جلد اول)
- ۲۵۶- کالبد شناسی توصیفی (۸)
دستگاه ادرار و تناسل - پردهٔ صفاق
- ۲۵۷- حل مسائل هندسه تحلیلی
- ۲۵۸- کالبد شناسی توصیفی (حیوانات اهلی مفصل شناسی مقایسه ای)
- ۲۵۹- اصول ساختمان و محاسبه ماشینهای برق
- ۲۶۰- بیماریهای خون و لنف (بررسی بالینی و آسیب شناسی)
- ۲۶۱- سرطان شناسی (جلد اول)
- ۲۶۲- شکسته بندی (جلد سوم)
- ۲۶۳- بیماریهای واگیر (جلد دوم)
- ۲۶۴- انگل شناسی (بندپایان)
- ۲۶۵- بیماریهای درونی (جلد دوم)
- ۲۶۶- دامپرووری عمومی (جلد اول)
- ۲۶۷- فیزیولوژی (جلد دوم)
- ۲۶۸- شعر فارسی (در عهدشاهرخ)
- ۲۶۹- فن انگشت نگاری (جلد اول و دوم)
- ۲۷۰- منطق التلویجات
- ۲۷۱- حقوق جنائی
- ۲۷۲- سمیولوژی اعصاب
- ۲۷۳- کالبد شناسی توصیفی (۹)
(دستگاه تولید صوت و تنفس)
- ۲۷۴- اصول آمار و کلیات آمار اقتصادی
- ۲۷۵- گزارش کنفرانس اتمی ژنو
- ۲۷۶- امکان آلوده کردن آبهای مشروب
- نگارش دکتر احمد هومن
- » » میمندی نژاد
- » » آقای مهندس خلیلی
- » » دکتر بهروز
- » » زاهدی
- » » هادی هدایتی
- » » آقای سبزواری
- » » دکتر امامی
-
- » » ایرج افشار
- » » دکتر خانبا با بیانی
- » » احمد پارسا
- تألیف دکتر امیر اعلم - دکتر حکیم - دکتر کیهانی
دکتر نجم آبادی - دکتر نیک نفس
- نگارش دکتر علی تقی وحدتی
- » » میر بابائی
- » » مهندس احمد رضوی
- » » دکتر رحمتیان
- » » آرمین
- » » امیر کیا
- » » بینش ور
- » » عزیز رفیعی
- » » میمندی نژاد
- » » بهرامی
- » » علی کاتوزیان
- » » یارشاطر
- نگارش ناصرقلی وادسر
- » » دکتر فیاض
- تألیف آقای دکتر عبدالحسین عالی آبادی
- » » » چهارزی
- تألیف دکتر امیر اعلم - دکتر حکیم - دکتر کیهانی
دکتر نجم آبادی - دکتر نیک نفس
- نگارش دکتر محسن صبا
- » » جناب - دکتر بازرگان
- نگارش دکتر حسین سهراب - دکتر میمندی نژاد

- ۲۷۷- مدخل منطق صورت
- ۲۷۸- ویروسها
- ۲۷۶- تالیفاتها (آلکها)
- ۲۸۰- گیاه‌شناسی سیستماتیک
- ۲۸۱- تیره‌شناسی (جلد دوم)
- ۲۸۲- احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی
- ۲۸۳- احادیث‌مثنوی
- ۲۸۴- قواعد النحو
- ۲۸۵- آزمایشهای فیزیک
- ۲۸۶- پندنامه اهواری یا آئین پزشکی
- ۲۸۷- بیماریهای خون (جلد سوم)
- ۲۸۸- چنین شناسی (روبان‌شناسی) جلد اول
- ۲۸۹- مکانیک فیزیک (اندازه گیری مکانیک نقطه مادی و فرضیه نسبی) (چاپ دوم)
- ۲۹۰- بیماریهای جراحی قفسه سینه (ریه، مری، قفسه سینه) > > محمدتقی قوامیان
- ۲۹۱- اکوستیک (صوت) چاپ دوم > > ضیاءالدین اسماعیل بیگی
- ۲۹۲- چهار مقاله > > بتصحیح محمد معین
- ۲۹۳- داریوش یکم (پادشاه بارسها) > > نگارش منشی زاده
- ۲۹۴- کالبدشکافی تشریح‌عملی سروگردن-سلسله اعصاب مرکزی > > نعمت‌الله کیهانی
- ۲۹۵- درس اللغة والادب (۱) چاپ دوم > > محمد محمدی
- ۲۹۶- سه گفتار خواجه طوسی > > بکوشش محمدتقی دانش‌پژوه
- ۲۹۷- Sur les espaces de Riemann > > نگارش دکتر هشترودی
- ۲۹۸- فصول خواجه طوسی > > بکوشش محمدتقی دانش‌پژوه
- ۲۹۹- فهرست کتب‌اهدائی آقای مشکوة (جلد سوم) بخش سوم > > نگارش محمدتقی دانش‌پژوه
- ۳۰۰- الرسالة المہینية > > >
- ۳۰۱- آغاز و انجام > > ایرج افشار
- ۳۰۲- رساله امامت خواجه طوسی > > بکوشش محمدتقی دانش‌پژوه
- ۳۰۳- فهرست کتب‌اهدائی آقای مشکوة (جلد سوم) بخش چهارم < < <
- ۳۰۴- حل مشکلات معینه خواجه نصیر < < <
- ۳۰۵- مقدمه قدیم اخلاق ناصری < < <
- ۳۰۶- بیوگرافی خواجه نصیرالدین طوسی (بزبان فرانسه) < < <
- ۳۰۷- رساله بیست‌باب در معرفت اسطرلاب < < <
- ۳۰۸- مجموعه رسائل خواجه نصیرالدین < < <
- ۳۰۹- سرگذشت و عقائد فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی < < < محمد مدرس (زنجان)

۳۱۰- فیزیک (پدیده‌های فیزیکی در دماهای بسیار خفیف) < دکتر روشن

کتاب هفتم

۳۱۱- رساله جبر و مقابله خواجه نصیر طوسی

۳۱۲- آلرژی بیماریهای ناشی از آن

۳۱۳- راهنمای دانشگاه (بفرانسه) دوم چاپ

۳۱۴- احوال و آثار محمد بن جریری طبری

۳۱۵- مکانیک سینماتیک

۳۱۶- مقدمه روانشناسی (قسمت اول)

۳۱۷- دامپرووری (جلد دوم)

۳۱۸- تمرینات و تجربیات (شیمی آلی)

۳۱۹- جغرافیای اقتصادی (جلد دوم)

۳۲۰- پاتولوژی مقایسه‌ای (بیماریهای مشترک انسان و دام)

۳۲۱- اصول نظریه ریاضی احتمال

۳۲۲- رده بندی دوله‌ای ها و بازداستان

۳۲۳- قوانین مالیه و محاسبات عمومی و مطالعه بودجه

از ابتدای مشروطیت تا حال

۳۲۴- کالبدشناسی انسانی (۱) سروگردن

(توصیفی - موضعی - طرز تشریح)

۳۲۵- ایمنی شناسی (جلد اول)

۳۲۶- حکمت الهی عام و خاص (تجدید چاپ)

۳۲۷- اصول بیماریهای ارثی انسان (۱)

۳۲۸- اصول استخراج معادن

۳۲۹- مقررات دانشگاه (۱) مقررات استخدامی و مالی

۳۳۰- شلیمر

۳۳۱- تجزیه ادرار

۳۳۲- جراحی فك و صورت

۳۳۳- فلسفه آموزش و پرورش

۳۳۴- اکوستیک (۲) صوت

۳۳۵- الکتريسته صنعتی (جلد اول چاپ دوم)

۳۳۶- سالنامه دانشگاه

۳۳۷- فیزیک جلد هشتم- کارهای آزمایشگاه و مسائل ترمودینامیک < دکتر روشن

< دکتر فیاض

< < وحدتی

< < محمد محمدی

بکوشش اکبر دانا سرشت

تألیف دکتر هادوی

-

تألیف آقای علی اکبر شهابی

< دکتر احمد وزیری

< دکتر مهدی جلالی

< < تقی بهرامی

< < ابوالحسن شیخ

< < عزیزی

< < میندی نواد

تألیف دکتر افضل‌پور

< < زاهدی

< < جزایری

< < منوچهر حکیم و

< < سیدحسین گنج‌بغش

< < میردامادی

< آقای مهدی الهی‌قمشه‌ای

< دکتر محمدعلی مولوی

< مهندس محمودی

جمع آوری دکتر کی‌نیا

دانشکده پزشکی

مرحوم دکتر ابوالقاسم بهرامی

تألیف دکتر حسین مهدوی

< < امیر هوشمند

< < اسماعیل بیگی

< مهندس زنگنه

-

- ۳۴۱ - حل مسائل ریاضیات عمومی
- ۳۴۲ - جوامع الحکایات
- ۳۴۳ - شیمی تحلیلی
- ۳۴۴ - اراده معطوف بقدرت (انریچه)
- ۳۴۵ - دفتر دانش و ادب (جلد سوم)
- ۳۴۶ - حقوق مدنی (جلد اول تجدید چاپ)
- ۳۴۷ - نمایشنامه لوسید
- ۳۴۸ - آب شناسی هیدرولوژی
- ۳۴۹ - روش شیمی تجزیه (۱)
- ۳۵۰ - هندسه ترسیمی
- ۳۵۱ - اصول الصرف
- ۳۵۲ - استخراج نفت (جلد اول)
- ۳۵۳ - سخنرانیهای پروفیسور رنه و نسان
- ۳۵۴ - کورش کبیر
- ۳۵۵ - فرهنگ غفاری فارسی فرانسه (جلد اول)
- ۳۵۶ - اقتصاد اجتماعی
- ۳۵۷ - بیولوژی (وراثت) (تجدید چاپ)
- ۳۵۸ - بیماریهای مغزو روان (۳)
- ۳۵۹ - آئین دادرسی در اسلام (تجدید چاپ)
- ۳۶۰ - تقریرات اصول
- ۳۶۱ - کالد شکافی توصیفی (جلد ۴ - عضله شناسی اسب) تألیف دکتر میر بابائی
- ۳۶۲ - الرسالة الکمالیه فی الحقایق الالهیه
- ۳۶۳ - بی حسی های ناحیه ای دردندان پزشکی
- ۳۶۴ - چشم و بیماریهای آن
- ۳۶۵ - هندسه تحلیلی
- ۳۶۶ - شیمی آلی ترکیبات حلقوی (چاپ دوم)
- ۳۶۷ - پزشکی عملی
- ۳۶۸ - اصول آموزش و پرورش (چاپ سوم)
- ۳۶۹ - پرتو اسلام
- ۳۷۰ - جراحی عملی دهان و دندان (جلد اول)
- ۳۷۱ - درد شناسی دندان (۱)
- ۳۷۲ - مجموعه اصطلاحات علمی (قسمت دوم)
- ۳۷۳ - تیره شناسی (جلد سوم)
- ۳۷۴ - المعجم
- ۳۷۵ - جواهر الآثار (ترجمه مثنوی)
- تألیف دکتر کامکار باریسی
- « « محمد معین
- « « مهندس قاسمی
- ترجمه دکتر هوشیار
- مقاله دکتر مهدوی
- تألیف دکتر امامی
- ترجمه دکتر سپهبدی
- تألیف دکتر جنیدی
- « « فخرالدین خوشنویسان
- « « جمال عصار
- « « علی اکبر شهابی
- « « دکتر جلال الدین توانا
- ترجمه دکتر سیاسی - دکتر سیمجور
- تألیف دکتر هادی هدایتی
- مهندس امیر جلال الدین غفاری
- دکتر سید شمس الدین جزایری
- « « خبیری
- « « حسین رضاعی
- آقای محمد سنگلیجی
- « « محمود شهابی
- « « سبزواری
- « « دکتر محمود مستوفی
- « « باستان
- « « مصطفی کامکار باریسی
- « « ابوالحسن شیخ
- « « ابوالقاسم نجم آبادی
- « « هوشیار
- بقلم عباس خلیلی
- تألیف دکتر کاظم سیمجور
- « « محمود سیاسی
-
- « « احمد پارسا
- بتصحیح مدرس رضوی
- بقلم عبدالعزیز صاحب الجواهر

- ۳۷۶ - تاریخ دیپلوماسی عمومی
 ۳۷۷ - Textes Français
 ۳۷۸ - شیمی فیزیک (جلد دوم)
 ۳۷۹ - زیباشناسی
 ۳۸۰ - بیماریهای مشترک انسان و دام
 ۳۸۱ - فرزانه و روان
 ۳۸۲ - بهبود نسل بشر
 ۳۸۳ - یادداشتهای قزوینی (۳)
 ۳۸۴ - گویش آشتیان
 ۳۸۵ - کالبد شکافی (تشریح عملی قفسه سینه و قلب و ریه) « « نعمت‌الله کیهانی
 ۳۸۶ - ایران بعد از اسلام « عباس خلیلی
 ۳۸۷ - تاریخ مصر قدیم (جلد اول چاپ دوم) « دکتر احمد بهمنش
 ۳۸۸ - آرفولوژیاتها (۱) سرخس‌ها « « خبیری
 ۳۸۹ - شیمی صنعتی (جلد اول) « « رادفر
 ۳۹۰ - فیزیک عمومی الکتروسیسته (جلد اول) « « روشن
 ۳۹۱ - مبادی علم هوا شناسی « « احمد سعادت
 ۳۹۲ - منطق و روش شناسی « « علی اکبر سیاسی
 ۳۹۳ - الکترونیک (جلد اول) « « رحیمی قاجار
 ۳۹۴ - فرهنگ غفاری (جلد دوم) « مهندس جلال‌الدین غفاری
- تألیف دکتر محسن عزیزی
 « بانو نفیسی
 « دکتر علی اکبر توسلی
 « آقای علینقی وزیری
 « دکتر مبیندی نژاد
 « « بصیر
 « « محمد علی مولوی
 ایرج افشار
 تألیف دکتر صادق کیا
 « « نعمت‌الله کیهانی
 « عباس خلیلی
 « دکتر احمد بهمنش
 « « خبیری
 « « رادفر
 « « روشن
 « « احمد سعادت
 « « علی اکبر سیاسی
 « « رحیمی قاجار
 « مهندس جلال‌الدین غفاری

